Roy H. May

Ética sin principios
Otra ética posible

BJ
1255
.M39
2012

LIBRARY OF PRINCETON

SEP 3 0 2013

THEOLOGICAL SEMINARY

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/eticasinprincipi00mayr

Ética sin principios
Otra ética posible

Colección TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Marysse Brisson
Wim Dierckxsens

Ética sin principios
Otra ética posible

Roy H. May

LIBRARY OF PRINCETON

SEP 3 0 2013

THEOLOGICAL SEMINARY

CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa
COMPOSICIÓN DE PORTADA: Olman Bolaños V.
IMAGEN DE PORTADA: "Con estas manos nosotros..."
de Roberto May, técnica mixta sobre papel.

170
M467e May, Roy. Ética sin principios, otra ética posible/
May, Roy —1a ed.-San José, Costa Rica:
Editorial DEI, 2012
100p. ; 14 x21 cm. (Colección Teología Latinoamericana)

ISBN 978- 9977-83-175-6

1. Pensamiento Ético I. Título
2. Ética Teológica
3. Ética de la Liberación

Hecho el depósito de ley.

Reservados todos los derechos.

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro.

ISBN 978-9977-83-175-6

© Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 2012.

© Roy May, 2012.

Impreso en Costa Rica: Lara Segura & Asociados (506) 2256-1664

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ-COSTA RICA
Teléfonos (506) 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: editorial@dei-cr.org
http: //www.dei-cr.org

En memoria de José Míguez Bonino

Contenido

Presentación: Elsa Tamez 11

Introducción 13

Capítulo I
Ética sin principios 19

1. La ética deontológica y la ética teleológica 20
2. Antecedentes del contextualismo en el pensamiento ético .. 22
3. Contextualismo en América Latina y el Caribe 23
4. Pensadores recientes 28
Conclusión 35

Capítulo II
Ética de la liberación y su alcance actual 37

1. Características teóricas de la ética de la liberación 40
2. El método y el sujeto 42
3. Ética contextualista 44
4. Ética de la liberación y la actualidad 45
Conclusión 50

Capítulo III
Ética como fidelidad creativa 51

1. Ética cristológica en Boff y Sobrino 54
2. ¿Ética cristocéntrica o cristomórfica? 57
3. Un modelo cristomórfico para la ética 58

3.1. Revelación 58
3.2. Encarnación 61
3.3. Sujeto y alteridad 61
3.4. Amor y gracia 66

Conclusión: ética de un relato 68

Capítulo IV
Ética intercultural y sabiduría profunda 71

1. Ética intercultural 73
2. Interculturalidad y liberación 76
3. El problema de la ley 79
4. El carácter de la ética paulina 80
5. Ética, cultura y sabiduría profunda 85
Conclusión 88

Capítulo V
Ética en la polifónica aldea global 89

1. Voces silenciadas 90
2. Pensamientos relevantes de Ivone Gebara
y Raúl Fornet-Betancourt 93
3. Ética polifónica 96
Conclusión 99

Presentación

El mundo está mal, hay una ausencia casi total de ética institucional y personal. Experimentamos una irracionalidad en el comportamiento en la mayoría de las instituciones políticas, económicas, sociales, militares y hasta religiosas. Percibimos injusticia social con la venia de la justicia legal; corrupción e impunidad a la vista de todos. Somos testigos de la violencia doméstica que engruesa los números de mujeres asesinadas. Sabemos de bandas criminales en los barrios más pobres, que se imponen con armas y amenazas como la única autoridad de esos barrios. Frente a todas esas irracionalidades las instancias de poder, incluyendo las iglesias, se hacen de la vista gorda. A nivel personal los valores están siendo subordinados a la gratificación personal inmediata, sin ningún sentimiento de culpabilidad frente a los infortunios de los excluidos. El amor, la sensibilidad, el compromiso se han vuelto "líquidos", como diría el filósofo Zygmund Bauman.

Por otro lado, la exclusión social, la falta de atención a las necesidades elementales de las personas y el deterioro creciente del ambiente, están produciendo una indignación generalizada en todos los continentes del mundo. El descontento ha explotado y se están echando a la calle jóvenes, desempleados, amas de casa, sindicalistas, etnias desplazadas y más. Son protestas que generan la participación de los cuerpos antimotines de los gobiernos. Nosotros, ya sea como participantes o como espectadores, lo que vemos son garrotes, pedradas, pipas de

agua, bombas caseras, balas perdidas... Este es el pan de cada día en los ámbitos local y mundial. Los medios de comunicación lo confirman.

Teológicamente estamos hablando del pecado estructural fundamentado en la codicia; el mundo necesita de un cambio radical donde la ética ocupe un lugar central en la orientación de otra humanidad posible. Roy May, en este su libro *Ética sin principios*, propone una ética diferente, aquella que es contextual, que tiene fundamentos pero no leyes; no aquella que se piensa a partir de las ideas, que es abstracta sin tomar en cuenta las circunstancias ni los tiempos, como lo es la ética deontológica orientada por el deber, sino una ética situada y liberadora; cristocéntrica y a la vez intercultural y polifónica. Una ética que toma en cuenta la gracia independientemente del deber. Se trata de una ética no comercial porque no busca subordinarse u orientarse por las leyes del mercado neoliberal, donde el consumismo marca los pasos del comportamiento humano y tecnológico.

El libro ha sido escrito con profundidad y a la vez con claridad y sencillez. Tiene la ventaja de que por ser una colección de artículos, el lector o la lectora puede ingresar por el título que más le interese y tendrá una visión completa tanto del tema particular como del objetivo global del libro. Esto es así porque el autor reitera en cada momento la importancia de una ética contextual, distinguiéndola de la ética deontológica

Nuestro mundo está mal, todos necesitamos de una ética que haga frente al pecado estructural. Y digo pecado porque la ética es una cuestión eminentemente teológica, como la plantea Roy May. Por eso recomiendo altamente la lectura del libro. Ojalá que llegue no solo a las instituciones académicas universitarias, sino que se estudie y ponga en práctica en los colegios, institutos religiosos e iglesias.

Elsa Tamez

Introducción

La globalización marca los tiempos contemporáneos. Aunque hay muchas maneras de definirla, todas tienen en común la idea de la universalización de ciertas formas de vivir y pensar como proceso civilizador mundial, claramente impulsado desde el Occidente. Según Samuel P. Huntington:

> El concepto de civilización universal es un producto característico de la civilización occidental... A finales del siglo XX, el concepto de civilización universal sirve para justificar la dominación de otras sociedades por parte del Occidente y la necesidad de que dichas sociedades imiten las prácticas e instituciones occidentales. El universalismo es la ideología de Occidente en sus confrontaciones con las culturas no occidentales [1].

"Dominación cultural" y "universalismo" son fuentes de conflicto y crítica acerba por parte de sectores sociales históricamente subordinados en la economía política mundial: religiones no cristianas, razas no blancas, culturas no occidentales, clases sociales pobres. A estos grupos se pueden sumar minorías marginadas por orientación sexual, discapacidad física y mu-

[1] Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Traducción de José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona, Paidós, 1997, pp. 76s.

jeres de todos los sectores y culturas. No respetan diferencias e historias y son instrumentos que "justifican" la dominación por parte de los que definen ambos conceptos. El cristianismo y la ética que propone no están exentos, pues proponen verdades eternas, absolutas y universales, independientes de contextos socioculturales, como el fundamento de la fe misma. Tampoco respetan diferencias e historias. Ubicando estas ideas en el platonismo y luego en la tradición aristotélico-tomista, desde América Latina, Ivone Gebara, la teóloga brasileña, ha articulado la crítica con claridad. Este trasfondo filosófico-teológico, argumenta Gebara, es patriarcal, centralizador y excluyente. Por tanto, sus verdades "no pueden ser cuestionadas por la historia y la vida de las comunidades cristianas" ni de cualquier otro grupo social, aunque la realidad histórica "pone de manifiesto su carácter parcial y cuestiona su manera de presentarse como universal". Termina preguntando:

> ¿Sería pensable el cristianismo fuera de las estructuras filosóficas tradicionales? ¿Sería posible pensarlo a partir de otros referenciales que modificaran sus formulaciones históricas? ¿Sería posible pensarlo más allá de las formulaciones dogmáticas que marcaron tantos siglos de existencia? [2].

Estas son las preguntas que hacemos en cuanto a la ética. Plantean el proyecto de los ensayos que componen este libro: la búsqueda de otra ética posible, una ética no universal, sin base en verdades eternas y, por tanto, no deontológica. Si el Occidente se caracteriza por el "universalismo", el mismo Occidente también produce su antítesis, el "nominalismo". Aquí encontramos otro trasfondo filosófico para la otra ética posible.

El debate no es nuevo. Surge en el siglo catorce, entre los padres escolásticos contra el nominalismo de Guillermo de Ockham. El nominalismo enseña que no hay universales metafísicos, solo nombres universales que resumen experiencias particulares. Como tal, los universales metafísicos tienen existencia exclusivamente mental [3]. Contra los "realistas" —quienes afirmaban la existencia objetiva de principios abstractos universales anteriores a toda experiencia y existencia particular—

---

[2] Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo, Doble Clic, 1998, pp. 75-80, 83.

[3] Alex Jesús Sánchez, "La antropología franciscana en Guillermo de Ockham", en: *Senderos* (Costa Rica) No. 93 (2009), pp. 251-258.

Ockham argumentaba que tales universales o ideales abstractos no eran realidades objetivas. Más bien, según él, la realidad es aprehendida mediante la experiencia y es la intuición la que le da sentido o significado. El conocimiento abstracto provee información dudosa y confusa; es irreal. No obstante, la intuición, para Ockham, no es una mera sensación o sentimiento subjetivo. Combina elementos intelectuales, no únicamente sensoriales. Es tanto comprensión como sensación. No es subjetivismo. Su conclusión es que no hay esencias universales inmanentes en las cosas [4], por consiguiente, Ockham, contra Aristóteles (y Santo Tomás), rechazó la distinción entre "esencia" y "existencia" [5].

Aunque los argumentos de Ockham formalmente fueron parte del debate en torno al significado de palabras, tenían sus implicaciones para la teología y la ética. Para Ockham, principios abstractos no pueden proveer contenido moral substantivo, porque nunca pueden decirnos si una acción en particular corresponde al principio abstracto. Nada más la experiencia puede decirnos esto. Entonces, todo principio moral, en verdad, es una generalización a partir de la experiencia; no posee existencia propia anterior o *a priori* a la experiencia [6]. Esto hace que, de acuerdo con Ockham, para la ética cristiana exista "al menos la posibilidad de diferentes mandatos divinos para diferentes agentes" [7]. Aun la ética no es universal.

El nominalismo de Ockham tuvo gran influencia. Incluso se lo ve en Lutero y la Reforma. Como explica Roger Mehl en su obra clásica, *Ética católica y ética protestante*, Lutero no fundamenta la ética en esencias metafísicas universales, sino en la justificación; o sea, la relación con Dios. Significa que, a diferencia de la deontología, "la categoría del deber, de la obligación, deja de ser fundamental y que toda vida moral es vivida bajo el signo de la espontaneidad". Ésta, a su vez, significa que el acto moral "[e]stá enteramente orientado hacia el prójimo. No se trata de satisfacer a Dios, sino de servir al prójimo"; así que, para Lutero, explica Mehl, "el cristiano estará disponible para todo acto que exija la

---

[4] Meyrick H. Carré, *Realists and Nominalists*. London, Oxford University Press, 1946, pp. 109s; cf. pp. 101-125.

[5] Ernest A. Moody, *The Logic of William of Ockham*. New York, Russell & Russell, 1965 [1935], p. 5.

[6] Peter King, "Ockham's Ethical Theory", en: Paul Vincent Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 229.

[7] *Ibid.*, p. 240.

situación (es decir, del prójimo)". Para Lutero no existen bondad ni maldad en sí, como realidades preexistentes independientes de acciones. Entonces,

> ...lo que caracteriza la ética de Lutero es el abandono de las pretensiones absolutistas de la misma (pretensión de definir un bien en sí, el cual, por razón de su parentesco con el mandamiento de Dios, sea un medio de aproximarse a Dios): es preciso perder la moral si se quiere encontrarlo de nuevo, y cuando se vuelve a encontrar, tiene una finalidad muy humilde: no está ya destinada a complacer a Dios (sólo la fe complace a Dios), sino a servir a[l prójimo] y a edificar la comunidad humana aquí abajo [8].

Lutero nunca propuso un código moral. La persona "justificada" demostraría su relación con Dios mediante su conducta cotidiana; una lista de prohibiciones no sería necesaria. Para él, la ley no solamente no tiene vigencia, sino puede ser causa del pecado. Siguiendo a San Pablo, la ética según Lutero, es conducta que obedece a la justificación, no a la ley.

Es evidente que el debate entre "realistas" y "nominalistas" continúa y subyace en el debate actual sobre el universalismo. Hoy toma forma entre la ética deontológica inspirada en el "realismo"— y la ética contextual —inspirada en el "nominalismo"—. Los ensayos que componen este libro se ubican en la tradición de Ockham y abogan por la ética contextual. Argumentan que, en vez de concentrarnos en principios universales o conductas ideales que corresponden a leyes morales, debemos enfocarnos en la conducta que realmente ejercemos y su significado para las situaciones, relaciones y condiciones de la vida cotidiana. En verdad, nuestros ideales o principios universales no existen con independencia de su práctica. Sin su práctica, ideales o universales no existen. Esto es, carecen de vida propia. Más bien, la ética reside en la acción misma, no en su correspondencia con un ideal autónomo, con existencia propia. Son las acciones las que producen los ideales. Además, la ética siempre es intuitiva, pero es intuición a partir de experiencias y formaciones previas (ético-teológicas, ideológicas, culturales, etc.). Nunca es puramente subjetiva sino objetiva justo porque surge o emerge de, o está basada en, esa vivencia previa. Se

---

[8] Roger Mehl, *Ética católica y ética protestante*. Barcelona, Herder, 1973, pp. 21-24.

relaciona con la sabiduría como la capacidad de discernir —"intuir"— la acción adecuada desde la experiencia de la vida y la capacidad de prever consecuencias distintas y crear nuevos escenarios vivenciales. Ésta es la perspicacia de Ockham. La "otra ética posible" será "ockhamista" o no será.

Los capítulos representan reflexiones mías sobre el tema de la "otra ética posible" —específicamente una ética no deontológica—que preparé para ocasiones diferentes. Tres fueron publicadas con anterioridad. Dos las escribí con la idea de incluirlas en este volumen.

El primer capítulo, "Ética sin principios", revisa el contextualismo ético en América Latina y el Caribe y la teoría de la ética que caracteriza a la teología de la liberación. Demuestra que rompe con una ética de principios y deontológica, en favor de la ética contextual. El ensayo fue presentado, en su versión original, como ponencia en el marco del V Congreso Latinoamericano de las Humanidades, Granada, Nicaragua, en 2001. Subsecuentemente, una versión más amplia fue publicada en la revista *Pasos* No. 120, revista del DEI.

El segundo capítulo, "Ética de la liberación y su alcance actual", responde a discusiones internas del DEI acerca de la situación actual de la teología de la liberación. Enfatiza el método de la ética de la liberación y concluye que sigue vigente para una ética con pretensiones liberadoras. Fue escrito para ser incluido en el volumen editado por Jonathan Pimentel, *Teología de la liberación: pasión, crítica y esperanza* (San José, EECCR/UNA y Editorial SEBILA, 2010).

El capítulo tercero, "Ética como fidelidad creativa", presenta una cristología como fundamento teológico de una ética cristiana liberadora y contextual. Se ubica en el marco de la cristología de la teología de la liberación y, ciertamente, a la vez en la tradición protestante. Propone que la ética liberadora no es tanto cristocéntrica como cristomórfica.

Seguidamente viene un capítulo, el cuarto, titulado "Ética intercultural y sabiduría profunda". Cada vez más, la "interculturalidad" se propone como la hermenéutica para la reflexión teológica y ética en América Latina y el Caribe. El capítulo presenta tal idea y, a la vez, incluye una base teológica a partir de la ética de San Pablo.

Por último, el capítulo quinto, "La ética en la polifónica aldea global", en cierto modo une la ética de la liberación y la interculturalidad con la propuesta de una ética "polifónica". Fue

preparado originalmente (en inglés) como ponencia presentada durante un encuentro de la Red Internacional de Educación Teológica Avanzada (INATE) en Budapest, Hungría, en 2006. Luego fue incluido, en traducción al español, en el volumen editado por Jonathan Pimentel, *En el camino de la luz. Ensayos en homenaje a Victorio Araya* (San José, EEECCR/UNA y Editorial SEBILA, 2008).

Agradezco a la Universidad Bíblica Latinoamericana (San José, Costa Rica) por el espacio docente que ocupé por casi treinta años como profesor de ética y teología. Tanto mis colegas como mis estudiantes siempre fueron un enorme estímulo para mis reflexiones. Al mismo tiempo, quiero reconocer a mis colegas en el DEI la constante acogida que me brindaron, tanto con su amistad como con sus reflexiones críticas. Aprecio mucho ese espacio donde sigo presente. Finalmente, Otto R. Minera me ha sido un excelente editor para éstos, como también mis otros ensayos. Para este volumen, además tradujo al español las referencias publicadas sólo en inglés, así como el último capítulo. Le agradezco mucho.

Espero que estas reflexiones, en alguna forma, hagan "perder la moral" y aporten "a servir al prójimo y a edificar la comunidad humana aquí abajo".

Roy H. May
San José, Costa Rica

Capítulo I

Ética sin principios

Con frecuencia se critica a la ética deontológica que predomina tanto en las comunidades de fe como en la academia, por ser moralista que, con pretensiones *a priori* y universalistas, no solo obvia las diferencias entre culturas y realidades históricas, sino que oprime o restringe las posibilidades de vida. En el mejor de los casos, resulta superficial, o, en el peor, un medio de control social impuesto por elites religiosas y otras. En fin, es una ética necesariamente abstracta. Comparto la crítica: la ética deontológica, con su énfasis en los principios y deberes universales determinados por encima de toda situación, circunstancia y realidad histórica, es una ética estática y preestablecida, poco capaz de responder a las realidades específicas, y que afirma papeles y relaciones sociales predeterminados, conservadores y tradicionales. Al mismo tiempo, no es muy práctica: no nos orienta de manera adecuada cuando nos confrontamos con situaciones difíciles y ambiguas. Se requiere otro tipo de ética que se base en otra epistemología. Para la teóloga brasileña Ivone Gebara, tal epistemología, y por tanto la ética,

> ...es contextual... Esto significa que es una exigencia del momento histórico en que vivimos, y que se desenvuelve a partir

de contextos locales, aunque se conecta y se abre hacia una perspectiva global [1].

Considero urgente seguir la intuición de Gebara si la ética, tan necesaria hoy, ha de responder relevante y significativamente a las múltiples realidades que marcan el mundo latinoamericano y caribeño, al inicio del milenio. Creo que el tipo de ética que se conoce como "contextualismo", a distinción del tipo deontológico (no-consecuencialista) o del tipo teleológico (consecuencialista) —los tipos de ética tradicionales—, ofrece un enfoque que responde a estas preocupaciones. Este capítulo revisa "el estado de la cuestión" de una ética contextual en América Latina y el Caribe. Presenta brevemente el pensamiento de algunos pensadores, tanto antiguos como contemporáneos, que nos dan pistas o que están "abriendo brecha" hacia este nuevo tipo de reflexión moral. Una tarea pendiente es tomar sus contribuciones para desarrollar una teoría más completa.

1. La ética deontológica y la ética teleológica

Antes de entrar al tema, sería bueno explicar, de forma breve, la ética deontológica y la ética teleológica. Estos son los dos tipos de reflexión ética que han orientado la filosofía occidental (con claras similitudes en otras culturas).

El tipo deontológico tiene su origen moderno en el pensamiento de Immanuel Kant (m. 1804), el gran filósofo alemán que buscaba una ética racional y objetiva. Kant argumentaba que, formalmente, solo podría considerarse "bueno" la buena voluntad. Ésta se convierte en la base de la ética. Pero para asegurar el ejercicio de la buena voluntad, sensible a la tergiversación por nuestras "inclinaciones" y circunstancias, propuso que es el deber, formalizado como ley, lo que asegura una ética realmente imparcial. Así que arguyó que la validez ética de una acción reside en el cumplimiento del deber universalizado, y formuló su famosa máxima como el resumen formal de toda ética: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo

[1] Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo, Doble clic, 1998, p. 99. [Existe también una edición de la editorial Trotta].

que se torne ley universal" [2]. Toda deontología moderna parte de Kant porque "Kant sigue siendo el intento paradigmático e influyente por afirmar principios morales universales" [3]. Él se propone definir los principios fundantes inamovibles y resalta deberes, reglas y normas, que tienen que ser absolutos y universales, independientes de toda circunstancia y consecuencia. Por eso también se la llama "ética no consecuencialista". Algo es malo o bueno en sí mismo; es decir, por su esencia, no por sus consecuencias o circunstancias. De ahí que la deontología tiende a formular sus exigencias en forma de prohibiciones. Quiere distinguir, de modo estrecho, lo permisible y lo no permisible, sin referencia a consecuencias. Como explica una filósofa:

> Podemos tener asegurado el éxito si evitamos hacer ciertos tipos de cosas, que son especificables de manera precisa y clara, y además especificables de antemano, antes de implicarnos en las circunstancias a menudo abrumadoras de la deliberación y la acción... Lo que nos convierte en personas rectas es nuestro cumplimiento de la ley y sólo éste [4].

Es claro que la deontología tiende a ser conservadora; sin embargo, se podría reflexionarla desde perspectivas progresistas. Como toda filosofía, la deontología contiene vertientes diferentes, pero todas, en alguna medida, responden a la preocupación por imperativos absolutos y universales.

La teleología, por su lado, es una forma de la ética contraria a la deontología porque encuentra la moralidad de una acción en sus fines o consecuencias, no en las acciones en sí mismas. Es el fin lo que justifica los medios y, por ende, es una "ética consecuencialista". Nos dice que siempre debemos hacer aquello que tenga las mejores consecuencias [5]. Este tipo de ética puede manifestarse asimismo en formas y vertientes distintas, a veces conservadoras, otras progresistas. La ética del bien común, por ejemplo, de tipo consecuencialista, obviamente puede expresarse de diversas maneras, según ideologías diferentes. Lo que todas

---

[2] Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Varias traducciones y ediciones en español, 1785.

[3] Onoro O'Neill, "La ética kantiana", en: Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*. Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 265.

[4] Nancy (Ann) Davis, "La deontología contemporánea", en: Peter Singer, *Compendio de ética, op. cit.*, pp. 305s.

[5] Philip Pettit, "El consecuencialismo", en: Peter Singer, *Compendio de ética, op. cit.*, pp. 323-336.

las formas poseen en común es determinar la moralidad de una acción conforme sus consecuencias.

Desde luego, el "contexto" puede tener importancia tanto para la deontología como para la teleología, para la primera, sin embargo, su valor reside en su capacidad para orientar, matizar o aplicar conclusiones tomadas *a priori* del contexto mismo. Puede ser igual para la segunda, cuando impone una cierta consecuencia preconcebida y apenas matizada por el contexto. El contexto carece de valor en sí como portador o generador de su propia normatividad. Así que, la deontología pregunta por la conducta "correcta" que hay que seguir y la teleología por la que se conduce a una consecuencia "buena". El contextualismo pregunta por la conducta "adecuada" o "responsable" según indica el contexto, la realidad histórica o la situación real. La respuesta no se puede tomar *a priori*, como tampoco puede darse aparte del contexto mismo de la pregunta. Esta idea acerca del papel del contexto de la decisión ética es posible discernirla en varios pensadores teológico-filosóficos.

2. Antecedentes del contextualismo en el pensamiento ético

El acercamiento contextual no deontológico tiene importantes raíces en Europa y los Estados Unidos, y aunque su incidencia ha sido menor en la filosofía y teología éticas en América Latina y el Caribe —ciertamente poca incidencia en las iglesias, sean católicas o evangélicas—, podría ayudar a repensar la ética en este contexto. Señalo de manera especial al alemán Dietrich Bonhoeffer (m. 1945), luterano, y al estadounidense Paul Lehmann (m. 1994), presbiteriano. Ambos teólogos buscaron una ética contextual [6]. Bonhoeffer, por ejemplo, agonizaba buscando el significado de la responsabilidad en su realidad histórica [7]. En su libro *Ética*, en vez de buscar principios *a priori* y absolutos,

---

[6] Por lo general se incluye a Joseph Fletcher como precursor del contextualismo por su famoso libro, *Ética de la situación* (Barcelona, Libros de Nopal, 1970). Es evidente su valoración metodológica de la "situación" para la ética, no obstante su argumento claramente es teleológico, como un neoutilitarismo.

[7] Véanse Dietrich Bonhoeffer, *Yo he amado a este pueblo*. Buenos Aires, La Aurora, 1969; Jacinto Ordóñez Peñalonso, El concepto de responsabilidad en la ética de Dietrich Bonhoeffer. Tesis de licenciatura en Filosofía, Universidad de Costa Rica, 1977.

reclama que la ética "consiste en preguntarse por la voluntad de Dios" en situaciones concretas [8], de cómo ser responsable ante al prójimo. Afirma:

> Por consiguiente, su proceder no está establecido de antemano y de una vez por todas, es decir, a modo de principio, sino que surge con la situación dada. No dispone de principio alguno absolutamente válido, que tendría que poner en práctica fanáticamente contra toda oposición de la realidad, sino que trata de captar y de hacer lo que es necesario, "mandado", en la situación dada [9].

Lehmann, amigo de Bonhoeffer, desarrolla toda una ética cristiana contextual en su libro *La ética en el contexto cristiano*. Se basa en la idea de que Dios es libre y se manifiesta en medio de las realidades históricas y las situaciones cambiantes de la vida. Por tanto, sostiene Lehmann: "No hay principio formal de conducta cristiana porque la conducta no puede ser generalizada. Y no puede serlo, porque la voluntad de Dios no puede ser generalizada" [10]. La conducta cristiana consiste en actuar "de tal manera que Dios reconozca que uno ha estado en la huella de su acción divina" en medio de la realidad actual [11]. Por eso, de acuerdo con Lehmann, la pregunta que propone la ética cristiana no es "qué debo hacer", sino "Qué he de hacer yo, como creyente en Jesucristo y miembro de la iglesia" [12]. La pregunta inquiere por lo que es responsable y adecuado según el contexto actual, esto porque la ética "tiene que ver con relaciones y funciones, no con principios y preceptos" [13].

3. Contextualismo en América Latina y el Caribe

En una época, las ideas de Lehmann y Bonhoeffer influyeron en varios teólogos protestantes latinoamericanos y caribeños.

---

[8] Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Traducción de Lluis Duch. Madrid, Trotta, 2000, p. 41.
[9] *Ibid.*, p. 206.
[10] Paul Lehmann, *La ética en el contexto cristiano*. San José, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2007 [1968], p. 54.
[11] *Ibid.*, p. 101.
[12] *Ibid.*, pp. 91, 95, 113.
[13] *Ibid.*, p. 91.

Julio de Santa Ana, en su obra *Protestantismo, cultura y sociedad*, por ejemplo, destaca a Lehmann, entre otros, por abrir campo en la apreciación de "los hechos históricos" como teológicamente relevantes. Lo cita o hace referencia a él unas seis veces más [14]. En la misma obra, Santa Ana muestra asimismo su aprecio por Bonhoeffer [15].

José Míguez Bonino, de Argentina, claramente ha manifestado el contextualismo de Lehmann. Por ejemplo, en un estudio sobre la responsabilidad social de las iglesias, afirma:

> [L]a función del cristiano [y la cristiana] no es "tener principios" sino "seguir a Jesucristo". Su acción no se determina por una especie de plataforma, guía que pueda llevar en el bolsillo, sino por una obediencia activa que pregunte cada día en oración, "Señor, ¿qué quieres que haga?" [16].

Este tipo de ética es evidente en su conocido libro, *Ama y haz lo que quieras* [17]. Para Míguez Bonino, lo que ha de orientar la ética no es un código deontológico sino el amor pensado en contextos específicos.

Cuando confronta su decisión ética y debe resolver cuál es la conducta del amor, el cristiano está bajo la dirección del Señor presente, en la comunión de los discípulos, en el camino del Reino. Es en esa relación dinámica, en ese vértice viviente, donde se conjugan las indicaciones del pasado, el movimiento de la historia que el Señor guía y la presencia viva de Jesucristo en su Espíritu y su pueblo, que se ofrece la posibilidad y la libertad de obrar [18].

---

[14] Julio de Santa Ana, *Protestantismo, cultura y sociedad. Problemas y perspectivas de la fe evangélica en América Latina*. Buenos Aires, La Aurora, 1970, pp. 22, 26, 29, 31, 33.

[15] *Ibid.*, pp. 84-87, 101-107.

[16] José Míguez Bonino, "Fundamentos teológicos de la responsabilidad social de la Iglesia", en: ISAL, *La responsabilidad social del cristiano. Guía de estudios*. Montevideo, Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), 1964, p. 29.

[17] San José, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006 [1972]. Míguez Bonino no cita a Lehmann, aun así lo reconoce, junto con Bonhoeffer y otros, como de influencia en *Ama y haz lo que quieras, Hacia una ética de la nueva humanidad*, p. 113, nota n. 1. Se podría especular que la influencia de Lehmann era mucha, pues Míguez realizó estudios doctorales en el Union Theological Seminary cuando las ideas de Lehmann, el profesor de ética de esa institución, estaban en pleno proceso de consolidación.

[18] José Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras, op. cit.*, p. 66.

Así que, como decía San Agustín, "ama y haz lo que quieras" [19] es la base de la ética. Esto es, la ética no consiste en seguir un código de leyes; hacer eso lleva tanto al legalismo como a la evasión personal de las decisiones que se toman. Más bien, la ética significa ser responsable [20]. Esto implica que es imposible evitar que las consecuencias sean moralmente pertinentes, en especial bajo las condiciones de la modernidad:

> Mis decisiones y acciones, que antes afectaban al círculo reducido de mi familia, a mi pueblo o cuanto más a mi nación, entran a formar parte de una trama en la que millones de personas sufren —o disfrutan— las consecuencias [21].

Puesto en otra forma, Míguez Bonino expresa: "la aceleración de la vida moderna nos obliga a decidir, nos presiona a tomar en cuenta el significado de nuestras acciones, nos exige un compromiso y requiere coherencia en nuestra conducta" [22]. Para él, esto es lo que significa la ética. A la vez, nos exige nuevos acercamientos a la teoría de la ética.

Samuel Silva Gotay de Puerto Rico, asumió con vigor el contextualismo y lo proponía como la teoría ética de la teología de la liberación. En su ensayo, "Hacia una ética cristiana de liberación: historización de los valores y politización de la ética", critica fuertemente la ética deontológica:

> La ética cristiana tradicional generalizada en América Latina está fundamentada en principios, ideas, doctrinas, leyes y normas "reveladas" que reclaman categoría de universales y eternas, aunque no son otra cosa que normas de conducta y valores de otras épocas históricas y elaboraciones ideológicas de los países dominadores que trajeron las diversas versiones de la religión cristiana al continente... [L]a ética... se circunscribe a señalar normas de obediencia... La moralidad se reduce a obedecer preceptos disfrazados de divinos... hace énfasis en la "ley natural" y los "ordenes de la creación" del mundo de las esencias [23].

---

[19] *Ibid.*, p. 57.

[20] *Ibid.*, entre pp. 38-44, Míguez Bonino presenta argumentos contra "la ley" al estilo paulino. Además, el tema de la responsabilidad se halla constantemente presente por todo el libro.

[21] *Ibid.*, p. 14.

[22] *Ibid.*, pp. 21s.

[23] Samuel Silva Gotay, "Hacia una ética cristiana de liberación: historización de los valores y politización de la ética", en: Ídem, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión.* Salamanca, Sígueme, 1981, p. 273.

En vez de esa ética, propone una que rechaza "la ética idealista fundamentada en principios metafísicos" y busca "moldear [la] conducta según normas morales que surgen de la criticidad científica de las condiciones históricas concretas" [24], esto, en parte, por "la imposibilidad práctica de imponer principios morales a la diversidad de situaciones concretas" [25]. Vale decir,

> ...se invierte la relación entre valores [principios] y la situación histórica. No se imponen los valores o se "aplican" a la realidad desde fuera de ella sino que ella los produce. Si se proyectan al futuro y se universalizan es porque son producto de la experiencia histórica [26].

Por esta razón, la moral y la ética "no se pueden articular a partir de 'principios' establecidos *a priori*" [27]. En el fondo, a diferencia de la ética deontológica, hay que determinar la moralidad de las acciones con referencia a situaciones concretas [28] porque, "[d]el análisis de la situación concreta... surgen las normas para la conducta concreta" [29].

Entre el catolicismo, donde el contextualismo es difícil por la fuerte tradición de la ley natural y la argumentación deontológica [30], Jon Sobrino es una excepción. En su *Cristología desde América Latina*, rompe con la ley natural y opta por una hermenéutica histórica para comprender la ética. Asevera que "no consideramos en directo la teología moral [ética] como una teología basada en una ética natural... sino [tratamos] de encontrar lo ético de la experiencia cristiana fundamental" en la misma vida de Jesús [31]. La ética parte de Jesús y consiste en "reproducir su misma existencia en otros hombres (sic)... es la exigencia de seguimiento" [32]. Esto requiere el discernimiento y esto es

---

[24] *Ibid.*, p. 275.
[25] *Ibid.*, p. 277.
[26] *Ibid.*, p. 289.
[27] *Ibid.*, p. 297.
[28] *Ídem.*
[29] *Ibid.*, p. 301.
[30] Verbigracia, véase Juan Pablo II, carta encíclica *Veritatis splendor*. Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1993.
[31] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, segunda edición. México D. F., CRT, 1977, pp. 81s.
[32] *Ibid.*, p. 86.

> ...discernir la misma voluntad de Dios. A la radicalidad de la experiencia del Dios de Jesús le compete entonces la radicalidad en discernir su voluntad. Al ser esa voluntad histórica y no eterna y universal, la contextura del sujeto moral se complejiza más allá de la búsqueda de lo obviamente bueno y lo obviamente malo [33].

Continuando, Sobrino explica: "El discernimiento no es entonces un paso posterior al descubrimiento de valores morales (o antivalores) sino el modo específicamente cristiano de encontrar lo verdaderamente bueno". Se trata de "elegir concretamente... entre posibles bienes" [34]. Hay que aceptar la historicidad de la moral concreta de Jesús "y la exigencia de *historizar* toda moral concreta posterior" [35]. Para Sobrino, la ética no se define *a priori*, una vez para siempre, sino a partir de la realidad misma. El significado de la vida de Jesús, y por consiguiente la exigencia ética, está en la realidad histórica actual y cambiante que hay que comprender.

El filósofo Luis José González Álvarez, en los años 1970, también relativiza el deber y la ley frente a situaciones reales. Para él, "la situación" siempre incide en la moralidad de la conducta, incluso en la validez del deber y la ley. Por ejemplo, no es la ley en sí misma lo que obliga, sino "el espíritu de la ley" y "el verdadero espíritu de la ley puede encontrarse en la ley, fuera de ella o en contra de ella" [36]. El "nuevo enfoque" de la conducta moral ha de tomar con seriedad la "situación" porque:

> Sin aceptar una ética situacionista radical, que nos llevaría al completo relativismo moral, debemos reconocer que la situación es un factor clave dentro de la moralidad tanto a nivel colectivo como individual... El hombre (sic) es un ser situado. Todas las dimensiones de su vida se dan en una situación determinada. Los valores, principios y leyes, aunque no dependen esencialmente de una situación determinada, cobran características e importancia distintas en cada situación [37].

---

[33] *Ibid.*, p. 96.
[34] *Ibid.*, p. 97.
[35] *Ibid.*, p. 98; cursiva en el original
[36] Luis José González Álvarez, "Valores éticos" [1979], en: Germán Marquínez Argote y otros, *El hombre latinoamericano y sus valores*, quinta edición. Bogotá, Editorial Nueva América,1990, p. 35.
[37] *Ibid.*, p. 134.

Siguiendo estas ideas, en general la ética de la teología de la liberación rompe con la tradición deontológica y busca, en cambio, una ética contextualista. Lois y Barbero, en su caracterización de la "ética cristiana de la liberación en América Latina" [38], demuestran esta preocupación situacional. Destacan al sujeto como el punto de partida de la ética cristiana de la liberación y sostienen que es una ética situada, partidaria, que precisa el discernimiento "desideologizador" desde realidades históricas concretas [39]. Éstas serán las características de una ética contextual.

4. Pensadores recientes

Durante la última década del siglo pasado, algunos pensadores latinoamericanos y caribeños retomaron el contextualismo —aun cuando no usan el término— para romper esquemas deontológicos y tomar con seriedad el contexto como moralmente relevante. Los brasileños Jung Mo Sung y Josué Cândido da Silva, por ejemplo, defienden "una postura ética que esté atenta a las situaciones concretas en que se desenvuelve

---

[38] Julio Lois y José Luis Barbero, "Ética cristiana de la liberación en América Latina", en: *Moralia* No. 37 (1988), pp. 91-118.

[39] En verdad, creo que la teología de la liberación se caracteriza por el contextualismo ético. El método que parte de la realidad significa una ética (teología) historizada. Gustavo Gutiérrez ("Teología desde el reverso de la historia" [1977], en *La fuerza histórica de los pobres, selección de trabajos*. Lima, CEP [Hay una edición de Sígueme], 1979) plantea que "el interlocutor" son "los ausentes de la historia", "los de abajo" o la "no persona" y que la teología (ética) surge como "acto segundo" a partir de ellos. Esto se ve en Francisco Moreno Rejón (*Salvar la vida de los pobres. Aportes a la teología moral*. Lima, CEP, 1986), aunque parece que no conoce la literatura de la ética contextualista y sigue insistiendo en un principio universal a pesar de sus argumentos contextualistas. Véase p. 103, donde Moreno Rejón cita a Dussel. Metodológicamente es una contradicción. Ética, como acto segundo, no puede construirse en términos *a priori* y universalistas; esto es posible solo si la ética es acto primero. Es decir, la realidad del sujeto o interlocutor conlleva su propia normatividad. Asimismo se debe señalar a Juan Luis Segundo, ya que rompe con el marco deontológico. Informado por el contextualismo, o más correctamente el situacionalismo de Joseph Fletcher, propone la teleología como el marco teórico de la ética cristiana. En su conocido libro, *Liberación de la teología* (Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1975), afirma que "*el fin justifica los medios*... porque no es sino un medio, no puede tener justificación en sí mismo. Es el fin para el que es empleado el que le da valor, o por lo menos valor moral... [L]a moral cristiana es precisamente una *moral de fines*" (p. 195; cursiva en el original).

y a los efectos de las acciones" [40]. Buscan una "ética de la responsabilidad". En esta ética:

> Cada grupo social determina consensualmente los patrones de conducta que deben ser seguidos por los individuos de ese grupo. Estos patrones, por tanto, no deben ser vistos como universales e inmutables, sino relativos a cada situación determinada y siempre sujetos a cambios, en caso que las comunidades los juzguen necesarios. La diferencia básica entre la ética de la responsabilidad y las otras posturas... es que ella no se orienta solamente por principios sino principalmente por el contexto y los efectos que pueden causar nuestras acciones [41].

Otros pensadores, como Franz Hinkelammert y Jorge Arturo Chaves, ambos economistas con preparación formal en teología, y los filósofos Germán Gutiérrez y Raúl Fornet Betancourt, están considerando la ética en términos no deontológicos [42].

Hinkelammert relativiza toda norma frente a sus consecuencias concretas: "cualquier norma tiene validez únicamente en el grado en el que es aplicable, y ella es aplicable si se puede

---

[40] Jung Mo Sung y Josué Cândido da Silva, *Conversando sobre ética e sociedade.* Petrópolis, Vozes, 1995, p. 113.

[41] *Ibid.*, p. 50.

[42] Quizás parezca extraño que no se trate a Enrique Dussel. Hay dos razones por las que no se hace. 1) Su producción intelectual es tan vasta que merece un trabajo extenso y propio. 2) No obstante, la razón principal es que Dussel, aun cuando es evidente su aprecio por el contexto histórico, opera desde el marco kantiano-deontológico. Busca "un principio ético material universal y crítico" como "principio deontológico o normativo (que tiene como fundamento el criterio universal enunciado, y como punto de partida 'juicios de hecho', empíricos, descriptivos): El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con pretensión de verdad práctica, en una comunidad de vida (desde una 'vida buena' cultural e histórica, con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como horizonte último a toda la humanidad, es decir, con *pretensión de universalidad*" (Dussel, "¿Es posible un principio ético material universal y crítico?", en: *Pasos* No. 75 (Enero-febrero, 1998), p. 5; cursiva en el original). Culmina su gran obra, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid, Trotta, 1998), con el "principio-liberación" que "formula explícitamente el momento deontológico"... "es obligatorio para todo ser humano"... y "tiene pretensión de universalidad..." (pp. 558s). Es proyecto evidentemente deontológico. Vale aclarar que, por mi parte, en el debate no se trata el contenido (esto es, la liberación de los pobres), sino el tipo de ética propuesto como liberador.

vivir con ella" [43]. Más bien, los criterios de verdad de la ética no son las leyes, reglas, principios o deberes universales, sino "la responsabilidad por las consecuencias concretas" [44]. Esto se refiere a los efectos tanto intencionales como no intencionales, directos como indirectos de una acción [45]. Le interesan de modo especial los efectos indirectos por cuanto "revelan el contenido material de la ética formal" [46]. Entonces, no son las intenciones como para Kant, sino los efectos, lo que constituye la ética. Así que, a diferencia de lo que plantea la ética kantiana, "la pregunta por la intencionalidad no es la pregunta decisiva" [47].

Si los efectos o las consecuencias de la aplicación de la norma son nefastos, entonces se permite "una violación legítima de la norma" [48]. Esto significa que las normas no pueden ser absolutas y universales, como insiste la deontología, aunque Hinkelammert señala que:

> Esto no es la negación de la validez de la norma como punto de partida y hasta de guía del comportamiento cotidiano, pero sí se refiere a la decisión de aplicarla o no. Sin duda, una norma con la cual no se puede vivir, bajo ninguna circunstancia sería nula *a priori* [49].

Además, reclama que "no son las normas éticas las que están en cuestión... sino de hacerlas efectivas frente a los efectos indirectos de la acción directa" [50]. No obstante, es claro que los principios y las normas, que Hinkelammert asocia con "la ley" en el sentido paulino, no son la preocupación principal. Incluso, de acuerdo con Hinkelammert, la ética de las normas

---

[43] Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI, 1995, p. 256.

[44] *Ibid.*, p. 254.

[45] Franz J. Hinkelammert, "Una nueva ética del bien común para evitar la debacle", en: *Ambientico* No. 89 (Febrero, 2001), p. 17.

[46] *Ibid.*, p. 18.

[47] *Ídem.*

[48] Franz J. Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión, op. cit.*, p. 264.

[49] *Ibid.*, p. 256. Puede ser que aquí Hinkelammert esté argumentando el sentido "prima facie" de las reglas, como propone W. D. Ross (*Lo correcto y lo bueno* [1930]. Salamanca, Sígueme, 1994, p. 34), pero demuestra una relativización de la deontología.

[50] Franz J. Hinkelammert, "Una nueva ética del bien común para evitar la debacle", *op. cit.*, p. 18.

puede reducirse a una ética funcional del sistema que violenta su propio propósito. En este sentido, tal ética se convierte en una anti-ética [51]. Por eso, para él, por encima de todo principio o norma, está "el deber moral universal de violar normas válidas en el caso de que su cumplimiento destruya la vida del ser humano" [52]. Solamente concediéndole importancia a los efectos reales es posible comprender el verdadero sentido de la ética.

Parece, entonces, que para Hinkelammert la realidad histórica o el contexto de la decisión o la acción, tiene pertinencia moral, aun por encima de las normas deontológicas. Por eso, llama a la ética resultante "ética de la responsabilidad" y la contrapone al "rigorismo de una ética de principios" [53]. La ética deontológica se relativiza aún más cuando introduce el criterio de la factibilidad.

> Lo factible, lo posible en términos de la vida, o que parece ser posible, tiene que someterse al criterio de factibilidad a la luz de mi vida y de un juicio de vida y muerte, y éste es un juicio de realidad. El otro es abstracto y éste es concreto [54].

De nuevo, vemos la relevancia de la realidad en el esquema de Hinkelammert. El fondo de toda ética, insiste, ha de ser el "sujeto viviente" ya que "[e]l valor último es siempre el sujeto humano como sujeto concreto" [55]. Significa que "la vida del sujeto humano es un criterio de verdad" [56], si bien se resiste a llamarla una norma universal. Más bien, "la vida" afirma "la constitución" de la ética, "no una norma... no es un principio, sino un criterio sobre todo universalismo". Hinkelammert prefiere "discutir situaciones específicas... para no volver a un pensamiento universalista de la vida" [57]. Para él, es importante evitar abstracciones. "Es un mundo real que está ahí, juzgando sobre los resultados abstractos" [58].

Esta posición anti-deontológica de Hinkelammert es muy clara en su análisis del movimiento zapatista. Sostiene que este proyecto de liberación

---

[51] *Ídem.*

[52] Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión, op. cit.*, p. 256.

[53] *Ibid.*, p. 267.

[54] José Duque y Germán Gutiérrez (eds.), *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años.* San José, DEI, 2001, p. 120.

[55] Hinkelammert, *El mapa del emperador.* San José, DEI, 1996, p. 265.

[56] Duque y Gutiérrez, *Itinerarios de la razón crítica, op. cit.*, p. 111.

[57] *Ibid.*, p. 120.

[58] *Ídem.*

> ...implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas [59].

En ese proyecto histórico, los principios universales "son sometidos a un criterio de validez", o sea, una sociedad donde quepan todos, y eso "les niega su validez universalista apriorística" [60]. En criterio de Hinkelammert, que un movimiento "se defina de esta manera, significa algo nuevo" [61].

Hinkelammert sigue criticando al universalismo y a la ética kantiana por ser "una ética estática" que "dogmáticamente pone la ley como única instancia de la autonomía ética". El problema, explica, es que la "ley no tiene sujeto humano, sino es sujeto de sí misma". Reclama que el ser humano tiene que ser el sujeto, no la ley, y así propone una "ética del sujeto" [62].

Siguiendo el pensamiento de Hinkelammert, Germán Gutiérrez, filósofo colombiano, propone una ética que rompe con el esquema deontológico tradicional, a la que él llama "ética de vida" porque:

> Es crítica y criterial [que] [n]o define de manera apriorística principios, normas o valores (aunque no desestima estos temas ni los elude), ni define qué tipo de vida hay que vivir, sino que analiza y juzga la realidad desde la negación de la vida que produce el orden positivo y se apoya para tal examen en el criterio universal material de la reproducción de la vida y en las ciencias sociales críticas [63].

En forma similar, Raúl Fornet Betancourt de Cuba, argumenta que la filosofía (podemos decir la ética) de la liberación se reflexiona "desde una posición determinada, contextuada y contextualizada" [64]. Continúa con algunas pistas teóricas importantes para una ética contextual:

---

[59] Hinkelammert, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión, op. cit.*, p. 311.

[60] *Ibid.*, p. 312.

[61] *Ibid.*, p. 311.

[62] Hinkelammert, "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto autónomo". *Foro DEI: http://www.dei-cr.org//foros, 2005.*

[63] Germán Gutiérrez, *Globalización, caos y sujeto en América Latina. El impacto de las estrategias neoliberales y las alternativas.* San José, DEI, 2001, p. 200.

[64] Raúl Fornet Betancourt, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal.* San José, IKO-DEI, 2000, p. 99.

Y, como toda posición filosófica, la filosofía de la liberación, más exactamente, la filosofía latinoamericana de la liberación, es una posición que argumenta a favor de... o en contra de... o sea que precisamente toma posición, y que hace argumentativamente de esa su posición una pro-posición teórico-práctica que se comprende y presenta justo como filosofía porque trata de ser el resultado reflexivo de un doble diálogo con la contextualidad histórica que la afecta (y a la que responde con una primera toma de posición) así como con las visiones, lecturas o interpretaciones que se han elaborado sobre dicha contextualidad histórica. No es, por tanto, sólo respuesta o diálogo con la circunstancia —como diría Ortega y Gasset— sino que es además diálogo con otros diálogos, con otras formas de responder a lo contextual histórico... [Así que] se trata de una filosofía contextual en cuyo texto o discurso se da cuenta al mismo tiempo tanto de la situación histórica como de las explicaciones articuladas sobre la misma [65].

Para esta discusión de la ética, Fornet Betancourt plantea la interrogante fundamental: "¿Desde dónde y cómo hacer filosofía hoy?" [66]. Plantea la pregunta por cuanto reconoce, a diferencia de los deontólogos (y los teleólogos), que la filosofía, como la ética filosófica o teológica, "es heredada de una tradición cultural determinada, ya que en esa experiencia se manifiesta el límite de todo un horizonte de comprensión" [67]. Precisamente por esto, la ética nunca puede pretender ser universal y absoluta. Explica:

La búsqueda de una nueva forma para el quehacer filosófico [ético] aparece así vinculada a la necesidad de superar ese límite cultural. Preguntar por una posible forma nueva para la filosofía es preguntar también por la posibilidad de salir de la evidencia de la propia tradición: ¿cómo abrirse a otras tradiciones de pensamiento? Si no respondemos a esta pregunta, mal podremos determinar el desde dónde y el cómo de una nueva forma para la filosofía hoy. Pues, desde la hipótesis de trabajo con la que operamos, la perspectiva de respuesta para una nueva reubicación de la filosofía encuentra su clave en esa apertura, en ese saber salirse de las redes de la propia tradición; y entrar en diálogo contrastante con otras tradiciones. Aquí se decide realmente lo fundamental,

---

[65] *Ibid.*, p. 100.

[66] Raúl Fornet Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, DEI, 1994, p. 36.

[67] *Ídem.*

a saber, el asumir la comprensión de que todo desde dónde y todo cómo hacer filosofía es contingente y respectivo a otras formas [68].

Tal afirmación es imposible para la deontología, si bien marca el sentido propio del contextualismo.

Jorge Arturo Chaves, economista y sacerdote costarricense, se preocupa por una ética ubicada entre "las absolutizaciones de lo existente, por un lado, y los sueños irrealizables, por otro" [69]. Esto lo lleva a señalar la relevancia de la "factibilidad" en el quehacer ético. Si una política o conducta no es posible, verdaderamente realizable o "factible", no es posible considerarla como ética, aunque Chaves insiste en la importancia de evitar el conformismo. Su punto es que la ética y las mediaciones que ella propone como políticas y conductas reales, no han de ser abstractas sino estar enraizadas en la realidad concreta, y responder a ésta. Al respecto, el problema de las mediaciones es para Chaves "el verdadero problema de las decisiones éticas. Es en el plano de las situaciones particulares donde se decide la suerte de la ética..." [70]. Esto significa que la ética consiste en un proceso de "invención ética", no en la aplicación de normas o principios universales.

La ética así concebida, se halla lejos de constituir un dominio cerrado. Es más bien un campo abierto por su propia exigencia constitutiva que la lleva siempre más allá de cualquier realización intermedia, histórica, que no pasaría de ser una mera aproximación, y porque las situaciones, además, cambian continuamente y exigen nuevas evaluaciones [71].

De este modo, Chaves avala una ética contextualista o situacionista que enfatice la historicidad de la ética. Percatarse de la historicidad de la ética:

> Conlleva la comprensión de toda situación nueva como portadora en sí misma del principio de su propia normatividad... De allí que se exija una tarea de búsqueda, de hallazgo de esta normatividad, para poder emitir un juicio ético adecuado a cada situación... La situación concreta, con todos los elementos estructurales propios de su naturaleza socio-económica, política y cultural, tiene una densidad

---

[68] *Ídem.*

[69] Jorge Arturo Chaves, *De la utopía a la política económica. Para una ética de las políticas económicas.* Salamanca, San Esteban-EDIBESA, 1999, p. 134.

[70] *Ibid.*, p. 138.

[71] *Ídem.*

propia cuya significación debe ser captada por la reflexión ética... Por eso podemos decir que, por importante que sea la reflexión a nivel de los principios, el alcance ético de cada acción se descubre siempre en el "encuentro concreto con las cosas o con los otros y con la gravedad de las elecciones que esto impone", encuentro que se da, por supuesto, en cada paso del acontecer histórico, y no en el análisis teórico, genérico, independiente de los determinantes de espacio y tiempo [72].

Finalmente, regreso a Ivone Gebara. La ética, según las feministas, tiene que romper esquemas deontológicos puesto que sus premisas básicas —deberes universales formulados *a priori* como principios, normas y reglas absolutos— son reflejos claros del patriarcalismo. Como asevera Gebara: "Universalización significa que se toma el conocimiento masculino como paradigmático" [73]. La consecuencia es la sofocación de las diferencias y el forzamiento de todos en un mismo molde. Más bien, como indiqué al comienzo de este capítulo, Gebara reclama una epistemología contextual para proponer la ética. Insiste en evitar la absolutización de formas propias de comprender y admitir su "provisoriedad histórica". Es el "contexto vital" que ha de ser básico para pensar la ética [74]. La ética surge, entonces, desde la realidad misma, no de manera *a priori* y universal.

Conclusión

Estos pensadores de la ética se esfuerzan por romper esquemas deontológicos, para mover la ética en direcciones historizadas y contextualistas. Me parecen significativos sus esfuerzos. La intuición fundamental de la teología de la liberación es que el método de hacer teología es la clave que libera la teología misma. Debemos pensar lo mismo referente a la ética. Con demasiada frecuencia la ética no solo se vuelve estática en medio de realidades cambiantes, se convierte en una "anti-ética", pues los principios y las reglas valen más que la humanidad que supuestamente defienden.

Por ende, se requiere una ética dinámica que responda ante contextos y personas reales, a fin de ayudarles a éstas a discernir cómo vivir de modo creativo y responsable ante Dios,

---

[72] *Ibid.*, pp. 167s.
[73] Gebara , *Intuiciones ecofeministas, op. cit.*, p. 95.
[74] *Ibid.*, p. 99.

la comunidad y sí mismas. Esto únicamente es posible hacerlo cuando la persona humana real —no los principios, las reglas y normas— es el sujeto, el centro de la discusión y preocupación éticas; únicamente cuando se evalúan las implicaciones y consecuencias de las decisiones en términos de vidas concretas. Ello exige que la ética comprenda el contexto mismo como fuente de normatividad, algo imposible *a priori* a las realidades concretas.

Por consiguiente, hay que buscar una ética sin principios. Es necesario des-reglamentar o des-naturalizar la ética para contextualizarla. Nada más la ética que toma en serio la historia como moralmente relevante, puede dejar de ser abstracta y convertirse así en el centro vital del discernimiento, en medio de las posibilidades y ambigüedades históricas que caracterizan la vida real.

Capítulo II

Ética de la liberación y su alcance actual

En años recientes, la teología de la liberación y la ética que propone han sido sometidas a críticas, a veces duras, por dedicarse exclusivamente a cuestiones político-económicas de gran envergadura; es decir, de nivel estructural, sin aterrizar o preocuparse por la "cotidianeidad". Diego Irarrázaval, de la primera generación de teólogos de la liberación, asevera que esta teología "se aparta de lo cotidiano del pueblo... Es inaceptable dar la espalda a las ansias cotidianas de liberación" [1]. Las feministas critican en el mismo sentido, como Elina Vuola, para quien la ética de la liberación no toma en serio la "vida cotidiana" y así "no aborda las cuestiones [como] de ética sexual" y la reproducción humana. Para ella, esto "es un ejemplo del análisis conceptual insuficiente y de las consecuencias prácticas de la TL [teología de la liberación]" [2]. Hasta ahora, como manifestación de la teología de la liberación, la ética de la liberación ha demostrado poco

[1] Diego Irarrázaval, *Renacer masculino, género y la acción teológica*. Chucuito, s. e., 2000, p. 38.

[2] Elina Vuola, *La ética sexual y los límites de la praxis. Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Quito/Madrid, Abya-Yala/IEPALA, 2001, pp. 195, 205.

interés en cuestiones relacionadas con género, raza y etnia o medio ambiente; mucho menos en los "nuevos" campos morales como la tecnología y la ciencia. En verdad, en su génesis, estas preocupaciones fueron marginadas intencionalmente, por considerarse problemas "noratlánticos", típicos de sectores burgueses. Como reconoce Néstor Míguez,

> ...fuimos tentados a pasar por alto la experiencia de vida concreta de las personas reales, de los desvelos cotidianos del común de las personas, de las subjetividades. Incluso, en muchos casos, se veía "lo subjetivo" como sospechoso [3].

La "vida cotidiana" o "las ansias cotidianas de liberación" ponen, entonces, en la agenda ética cuestiones que no han sido objeto de interés para la teología de la liberación: la sexualidad y la reproducción humana, el divorcio y la familia, la drogadicción, el alcoholismo y la violencia domestica, como tampoco los nuevos campos de envergadura moral como la bioética, la ciencia, la tecnología y el medio ambiente. Estos campos han recibido poca o ninguna atención por parte de la ética de la liberación. Por esta ausencia, se propone que la ética de la liberación es incapaz de responder a cuestiones de la vida cotidiana y de los nuevos campos morales; por lo tanto, es de utilidad limitada. Quizás sea cierto que hay una "penuria" moral, un "vacío ético" en la teología de la liberación, como mencionó hace más de veinticinco años Francisco Moreno Rejón [4].

Mientras comparto la observación de que hasta ahora la ética de la liberación no demuestra preocupación alguna por estas cuestiones, discrepo con el planteamiento de que el problema reside en el interior, o mejor dicho, en la teoría que configura la ética de la liberación. Más bien, arguyo que las intuiciones básicas de la ética de la liberación son las que hacen liberadora a la ética y que cualquier ética que reclame ser liberadora ha de reunir estas mismas características teóricas. Esto se evidencia en los elementos comunes que caracterizan a "otras" éticas de la liberación, que responden a realidades concretas como las de la

---

[3] Néstor O. Míguez, "Hacer teología latinoamericana en el tiempo de la globalización", en: Guillermo Hansen (ed.), *El sílabo ecuménico del Espíritu. Homenaje a José Míguez Bonino en sus 80 años*. Buenos Aires, Instituto Universitario ISEDET, 2004, p. 95.

[4] Francisco Moreno Rejón, *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la teología moral*. Lima, Instituto Bartolomé de las Casas/CEP, 1986, pp. 78, 80.

mujer, el medio ambiente, las minorías sexuales, los indígenas, los negros y otros sectores discriminados y oprimidos. Todas ellas exhiben similitudes entre sí y con la ética de la liberación; además de una preocupación por la liberación, comparten un método e intuiciones básicas [5].

Así que el problema (y la fuente de las críticas) no es tanto la insuficiencia conceptual de la ética de la liberación, cuanto la falta, por parte de ella, de aplicar la teoría —su propia lógica— a la vida cotidiana y a los nuevos campos morales. En realidad es lo que señala Vuola al decir: "Las cuestiones de ética sexual y de la realidad de las mujeres no son analizadas desde su propia perspectiva práctica, sino más bien se derivan de las abstracciones teológicas y filosóficas" —exactamente contrarias a la misma teoría de la ética de la liberación—; o sea, como continúa la autora, los teólogos "*no* utilizan el modelo de la conciencia histórica" como básicamente lo hace la teología de la liberación [6]. Las razones del porqué de esta falla pueden ser varias, pero no creo que la insuficiencia conceptual sea una de ellas. Más bien, sospecho que se relaciona con personas, ubicaciones sociales, compromisos y orientaciones personales.

De todos modos, la función de la ética de la liberación no ha cambiado desde que Moreno Rejón la explicitó ya hace años: "formular de manera orgánica las opciones, actitudes y valores morales que conforman la práctica de los cristianos comprometidos con el proceso de la liberación en América Latina" [7]. Esto de ninguna forma excluye la vida cotidiana y los nuevos campos morales. Por el contrario, significa aplicar las mismas intuiciones de la ética de la liberación a las cuestiones de la política y la economía, como también a dicha vida cotidiana y a los nuevos campos morales. Lejos de apartarse de lo cotidiano del pueblo, o dar la espalda a las ansias cotidianas de liberación, esta ética los abraza. No obstante, ésta es la tarea pendiente de la ética de la liberación.

---

[5] Hasta ahora, con algunas excepciones notables, estas "otras" éticas de la liberación se manifiestan como "tradición oral" propia de un movimiento que la orienta y justifica. Existe poca literatura que específicamete enfoque la teoría de la ética que emerge de estos movimientos o éticas liberadoras; una tarea pendiente es su sistematización y reflexión teórica.

[6] Vuola, *La ética sexual y los límites de la praxis, op. cit.*, pp. 194s. Énfasis en el original.

[7] Moreno Rejón, *Salvar la vida de los pobres, op. cit.*, p. 102.

En lo que sigue, quiero desarrollar la hipótesis de que esta aplicación no solo es posible, sino que, para que la ética sea liberadora frente a estas "nuevas" cuestiones, es esa lógica lo que la hará liberadora. Primero, presentaré las características que definen la ética de la liberación tal como ha sido desarrollada por teólogos latinoamericanos y caribeños. Luego, revisaré el método y la centralidad del sujeto en esta ética. En tercer lugar, discutiré la ética de la liberación como ética contextualista y finalizaré con comentarios relacionados con la ética de la liberación y la actualidad.

1. Características teóricas de la ética de la liberación

La primera y determinante característica de la ética de la liberación es su carácter no deontológico; vale decir, su lógica no se encuentra en el planteamiento de principios abstractos, eternos y absolutos, *a priori*, que se convierten en normas, reglas y leyes morales que se han de aplicar a la vida cotidiana. Más bien, la ética de la liberación, como indicaba Samuel Silva Gotay, "rechaza la ética idealista fundamentada en principios metafísicos" [8]. Esto es:

> Las "normas" concretas que habrán de regular la acción no serán deducidas de principios universales y abstractos, como en la ética idealista de principios, sino del juego dialéctico de la crítica del presente sistema a la luz de su propia utopía enmascaradora y del proyecto superador que determinará qué no deberá continuar haciéndose y qué deberá hacerse para la construcción del nuevo proyecto. Del análisis de la situación concreta donde ha de construirse el nuevo proyecto histórico surgen las normas para la conducta concreta [9].

La ética de la liberación no pregunta acerca de cuál norma aplicar sino, "¿Qué hemos de hacer?" [10]. Una revisión de la ética

---

[8] Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión.* Salamanca, Sígueme, 1981, p. 275.

[9] *Ibid.*, p. 301.

[10] Moreno Rejón, *Salvar la vida de los pobres, op. cit.*, p. 92; cp. Paul Lehmann, *La ética en el contexto cristiano.* San José, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2007 [1968], pp. 53, 91.

de la liberación demuestra claramente el rechazo de normas deontológicas [11]. Esto porque, contraria a la ética deontológica, la ética de la liberación es contextual, histórica, situada, como alude Silva Gotay. Es ética que parte de la persona y "las condiciones históricas concretas" y, por ende, es una ética que "tiene que tomar en serio las condiciones históricas y materiales" [12]. Por esta razón, según Moreno Rejón, la ética de la liberación es una ética que "se hace", que "se construye" [13].

Esta ética rechaza al idealismo en favor del materialismo. Así que no cabe "la cosmovisión platonizante" [14] que divide la realidad entre lo inmaterial y lo material, y que da preferencia moral a lo inmaterial y a las esencias abstractas que lo constituyen. Afirma Silva Gotay:

> ...aquel racionamiento deductivista fundamentado en la identidad de la verdad moral y en la *esencia* de la humanicidad del hombre (sic) —como si tal cosa existiera ya de antemano, o como insiste la ontología platónica o el materialismo esencialista aristotélico— ya no cabe en esta nueva ética [15].

Tampoco, entonces, la ética de la liberación se fundamenta en la ley natural. Jon Sobrino lo manifiesta claramente: "no consideramos en directo la teología moral como una teología basada en una ética natural... No se trata... de bautizar ninguna ética natural sino de encontrar lo ético de la experiencia cristiana fundamental" [16].

La perspicacia de la teología de la liberación es el "descubrimiento" de que la ética es histórica-material, sustentada en opciones concretas. Esto se evidencia:

1) en su método; y
2) en la centralidad del sujeto.

---

[11] Roy H. May, "Hacia una ética sin principios", en: *Pasos* (San José, DEI) No. 120 (Julio-agosto, 2005).
[12] Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe, op. cit.*, pp. 275, 277.
[13] Moreno Rejón, *Salvar la vida de los pobres, op. cit.*, pp. 97, 103.
[14] Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe, op. cit.*, p. 273. Énfasis en el original.
[15] *Ibid.*, p. 285.
[16] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, segunda edición. México, D. F., CRT, 1977, pp. 81s.

De este modo rompe esquemas naturalistas y deontológicos y propone una moral contextual.

2. El método y el sujeto

La teología de la liberación propone que la teología es el "acto segundo" pues el "acto primero" ha de ser el compromiso histórico y la experiencia de la vida [17]. Esto significa que "la ética" también es "acto segundo"; es decir, lo ético emerge del contexto histórico y la experiencia y comprensión de ellos. Como apunta Moreno Rejón: "los esfuerzos se dirijan a *elaborar una ética de la vida* a partir de la vida amenazada y precaria de los pobres" [18]. Las normas específicas de la conducta moral "hay que extraerlas del conocimiento de la situación histórica concreta" que vive el ser humano. La ética surge de "las condiciones materiales concretas", las jerarquías de poder y las realidades ideológicas que forman la vida [19]. Ello implica que el método incorpora las ciencias sociales como recursos, para comprender la realidad sociohistórica. En este sentido, la ética es interdisciplinaria.

Además, como acto segundo, la ética de la liberación implica la toma de consciencia y la crítica de las ideologías dominantes y jerarquías de poder. Propone que toda ética obedece a intereses; la pregunta relevante se refiere a cuáles intereses: los que oprimen o los que liberan. La ética cumple funciones ideológicas. Así que Lois y Barbero plantean que la ética cristiana de la liberación:

> Se expresa a través de la *racionalidad crítica* (rechazando de forma global los sistemas de injusticia) y es *utópica* (historizando la esperanza escatológica de la justicia). Todavía más: es una ética *radical y subversiva, alternativa o extrasistémica*, que cuestiona los sistemas imperantes con sus proyectos vigentes de dominación y se vincula a un proyecto revolucionario de cambio social [20].

---

[17] Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación, perspectivas*. Salamanca, Sígueme, 1980, p. 35; "Teología desde el reverso de la historia", en: Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca, Sígueme, 1982, pp. 275-258.

[18] Moreno Rejón, *Salvar la vida de los pobres, op. cit.*, p. 24. Énfasis en el original.

[19] Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe, op. cit.*, p. 293.

[20] Julio Lois y José Luis Barbero, "Ética cristiana de la liberación en América Latina", en: *Moralia* No. 37 (1988), p. 103. Énfasis en el original.

El método de esta ética es inductivo: parte de lo concreto y material para proponer lo abstracto y universal.

Específicamente parte del sujeto. La ética de la liberación reflexiona desde personas y sus situaciones y necesidades reales. El sujeto, en clave de "pobre" [21], propone la lógica del análisis y esto "como eje articulador de la ética implica un replanteamiento de sus contenidos" [22]. El sujeto es "el criterio verificador de la moralidad" [23]. Al respecto, Moreno Rejón afirma que

> ...la cuestión previa del interlocutor [sujeto] acaba por condicionar, desde un principio, el método, la estructura y el sentido de lo que entendemos por teología moral. También tiene consecuencias decisivas para los contenidos y propuestas éticas... [24].

Esto es decisivo para una ética que pretende ser liberadora.

El ser humano en su condición histórica concreta —"sujeto"— como "valor supremo" [25] indica que la ética de la liberación es, a la vez, una ética de la alteridad. Enrique Dussel y Luis José González Álvarez insisten mucho en esto. Para González Álvarez, "la vida del ser personal" es el "ideal fundante de nuestra ética". Plantea que "la alteridad significa la negación de la totalidad cerrrada", la "ruptura con la mismidad", para poder "decidirnos a buscar 'lo otro'". Ética como alteridad significa "sacar a 'el otro' de un horizonte de posibilidad cerrado y colocarlo en un mundo abierto". El otro tiene valor en sí mismo [26]. La proximidad al otro es, según Dussel, la clave para la ética. Esto porque: "La experiencia de la proximidad entre personas como personas es la que constituye *al otro* como 'prójimo' (próximo, alguien cercano); como otro y no como cosa, instrumento, mediación". La ética

---

[21] Según Gustavo Gutiérrez, "pobre" además de tener sentido económico y de clase social, también resume todos/as los/las marginados/as; o sea, las "no personas", "los de abajo", "los indios, negros, mestizos", las "razas y culturas despreciadas", "las culturas oprimidas". Vea Gustavo Gutiérrez, "Teología desde el reverso de la historia", *op. cit.*, pp. 239, 241, 243, 248, entre otras.

[22] Moreno Rejón, *Salvar la vida de los pobres, op. cit.*, p. 21.

[23] *Ídem.*

[24] *Ibid.*, p. 22.

[25] Silva Gotay, *El pensamiento revolucionario cristiano en América Latina y el Caribe, op. cit.*, p. 282.

[26] Luis José González Álvarez, *Ética latinoamericana. Filosofía a distancia.* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1983, pp. 218-220.

es "rostro a rostro" [27]. La alteridad insiste en que el sujeto es la lógica de la ética.

La ética de la liberación, en el marco de la alteridad, que se centra en el sujeto como "acto primero" y entiende "ética" como acto segundo, significa

> ...una ética *partidaria*, realizada desde la perspectiva parcial que proporciona la opción por los pobres, que tiene en ellos a sus destinatarios o interlocutores privilegiados y en su realidad de pobreza injusta intolerable a su objeto de atención preferente [28].

3. Ética contextualista

Estas características indican que la ética de la liberación es contextualista; vale decir, surge de y responde a contextos sociohistóricos y situaciones concretas, como también al contexto eclesial y al teológico. La ética se hace desde contextos, puesto que cada contexto conlleva su propia normatividad; las normas no están fuera de la realidad misma. Siguiendo a Moreno Rejón, la ética de la liberación se hace desde la periferia del mundo; desde la periferia de la sociedad; desde la periferia de la ciudad; desde las mayorías; desde un mundo en conflicto; desde el reverso de la historia [29]. Lois y Barbero explican:

> La ética cristiana de la liberación es una reflexión *situada*, clara y conscientemente situada en su contexto histórico real. La situación concreta, científicamente analizada, interpretada y causalmente comprendida... es su punto de partida y de referencia permanente. De ella brota, sobre ella versa y a ella se remite, en último término, con funcionalidad liberadora [30].

---

[27] Enrique Dussel, *Ética comunitaria*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1986, p. 17. Énfasis en el original. Cp. Enrique Dussel, *Caminos de la liberación latinoamericana* II. Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1973; *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Universidad Santo Tomás - Centro de Enseñanza Desescolarizada, 1980.

[28] Lois y Barbero, "Ética cristiana de la liberación en América Latina", *op. cit.*, p. 103. Énfasis en el original.

[29] Moreno Rejón, *Salvar la vida de los pobres, op. cit.*, pp. 96-99.

[30] Lois y Barbero, "Ética cristiana de la liberación en América Latina", *op. cit.*, p. 103. Énfasis en el original.

Esto implica que su "funcionalidad liberadora", o su validez moral, se verifica mediante las acciones liberadoras y no en relación con principios universales y abstractos. Su validez moral radica en su capacidad de liberar y esa acción la hace verdadera. Esto es ortopraxis al contrario de la ortodoxia. La ética de la liberación es práctica.

Finalmente, la ética de la liberación

> ...restaura el cuerpo, el mundo, la historia y lo humano como objeto del amor de Dios... afirma que para que el amor —como virtud cristiana fundamental—pueda penetrar la realidad histórica del hombre (sic), debe incorporarse en las estructuras dialécticas de la realidad socio-política en las que se da la vida humana... El amor se contextualiza y se revitaliza para lograr su eficacia [31].

4. Ética de la liberación y la actualidad

Estas características, que definen la ética de la liberación en su desarrollo, son las mismas que han de definir una ética de la liberación en la actualidad. No obstante, es evidente que necesita ampliar, enriquecer y profundizar sus intuiciones liberadoras. En este sentido, Míguez se preocupa por "la formación de nuevas subjetividades 'desimperializadas'" y esto "supone el reconocimiento de los diversos sujetos, y la posibilidad de los sujetos de articular su propia voz" [32]. Para hacer esto, debe escuchar a las "otras" éticas de la liberación como la feminista, la ambiental, las étnicas y de raza, o la de las minorías sexuales. Específicamente, tendrá que tomar con seriedad "el cuerpo" y las jerarquías de poder que quieren controlarlo.

Ivone Gebara, igual que la ética de la liberación, critica "el carácter esencialista" de la epistemología aristotélica que propone una "predefinición del ser humano" fuera de toda realidad histórica y según patrones patriarcales. Crítica la metafísica dualista y ahistórica, con sus leyes inmutables, eternas y universales. Esto es el rechazo de la deontología y la idea de ley natural detrás de ella [33].

---

[31] Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, *op. cit.*, pp. 301, 313.

[32] Míguez, "Hacer teología latinoamericana en tiempo de la globalización", *op. cit.*, pp. 96s.

[33] Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid, Trotta, 2000, pp. 51-69.

Más bien, una ética liberadora para la actualidad tiene que ser contextual por cuanto, para Gebara: "El acto de conocer es pues contextual, sexuado, situado y cerrado" [34], y "[e]sto debe ser considerado tanto en lo que se refiere a las relaciones societarias como a las domésticas cotidianas" [35]. Argumenta que un enfoque liberador tiene que ser contextual, que el contexto es la primera referencia básica. "Esto significa que es una exigencia del momento histórico en que vivimos, y que se desenvuelve a partir de contextos locales, aunque se conecte y se abra hacia una perspectiva global", afirma la teóloga [36]. Míguez igualmente afirma que el

> ...problema de la contextualidad requiere particular atención... La contextualidad es un requisito de nuestro programa teológico [ético] porque sostenemos la necesidad de que el mensaje cristiano trate con las situaciones concretas de los diferentes asuntos sociales, étnicos, de género, etc., y eso requiere tomar en serio sus mundos simbólicos [37].

Estas afirmaciones enriquecen la comprensión de contexto.

Metodológicamente, siguiendo la intuición básica de la ética de la liberación, una ética liberadora actual será acto segundo; el primero será la experiencia misma. Gebara explica:

> El primero es sólo nuestro; es decir, aquello que sentimos que acontece en los límites de nuestro cuerpo, de nuestra intimidad, de nuestra subjetividad. El segundo paso es la expresión de lo que conocemos, que toma formas variadas según los diferentes condicionamientos a los que estamos expuestos/as [38].

Enfatiza la importancia de realizar preguntas a partir de la experiencia y de recuperarla, además de comprender "la interdependencia entre todos los elementos que tocan al mundo humano", algo que surge de la propia experiencia [39]. Como hemos visto, éstas son intuiciones fundantes de la ética de la liberación. Con todo, Gebara señala al cuerpo, la intimidad

---

[34] *Ibid.*, p. 47.
[35] *Ibid.*, p. 50.
[36] *Ibid.*, p. 83.
[37] Míguez, "Hacer teología latinoamericana en el tiempo de la globalización", *op. cit.*, pp. 97s.
[38] *Ibid*, p. 71.
[39] *Ibid.*, p. 74.

y la subjetividad. Éstos significan nuevas dimensiones para la comprensión del acto primero, que afectarán la comprensión del acto segundo o "la ética" propiamente dicha. Ampliará grandemente el horizonte por el que se preocupa la ética de la liberación.

En este sentido, Gebara tiene razón al insistir en la relevancia de las relaciones domésticas cotidianas igual que en las societarias, porque las relaciones domésticas tocan directamente la vida diaria; así que, según Vuola, "la perspectiva de la 'vida cotidiana' es la herramienta más adecuada e inclusive el pre-requisito" para una ética que responda a la experiencia y las necesidades diarias; esto es, "devolver a la vida diaria su aspecto político" [40]. Lo que quiebra el esquema público-privado en el cual la política refiere a lo público, mientras el cuerpo, la intimidad y la subjetividad se ven como del dominio privado. Este esquema "permitía" que la ética de la liberación evitara "lo cotidiano", ya que no tenía implicaciones políticas estructurales. Esta valoración de lo cotidiano, como fuente de experiencia y enfoque de interés político-ético, enriquece el concepto del acto primero y re-orienta la ética de la liberación.

Sin duda, la centralidad del sujeto sigue siendo clave para una ética libradora. Las feministas insisten en esto, así como en otros "sujetos". Al mismo tiempo, como observa Míguez, "[n]o hay sujetos 'puros' en el presente mundo de la hibridación cultural" [41]. Lo cual plantea la cuestión de desde dónde surgen las racionalidades y los conceptos. Si no parte de sujetos y sus propias racionalidades, la ética pierde su capacidad de responder a realidades concretas y necesidades verdaderas. Además, el análisis ético de las cuestiones de los nuevos campos morales se beneficiará grandemente si parte de sujetos. En este sentido, tomando a la mujer como sujeto, las prohibiciones deontológicas contra la anticoncepción y aun el aborto cambiarán, como también si se toma a la persona homosexual como sujeto, cambiará la ética condenatoria hacia la homosexualidad. En el campo de la bioética, si la mujer estéril es el sujeto, la fecundación *en vitro* deberá situarse en otra perspectiva, al igual que la utilización

---

[40] Vuola, *La ética sexual y los límites de la práxis, op. cit.*, p. 215.

[41] Míguez, "Hacer teología latinoamericana en el tiempo de la globalización", *op. cit.*, p. 100.

de células pluripotentes ("células madres") cuando el sujeto es la víctima del mal de Alzheimer o Parkinson. La ética de la liberación es una ética del sujeto [42].

Asimismo, una ética liberadora ha de ser crítica y desenmascaradora de ideologías y jerarquías de poder, tanto en el sentido "societario" como en el "doméstico cotidiano". La racionalidad crítica y antisistémica es otra intuición de la ética de la liberación que ha de cobrar vigencia con mucho vigor en la actualidad. También recurrirá a las ciencias, las sociales y las naturales. Esto cobra cada vez más relieve, especialmente frente a los nuevos campos morales como la tecnología, la bioética y los avances científicos. Además de en términos filosóficos y teológicos, una ética liberadora se sustentará en términos científicos.

De igual modo, y muy importante, una ética liberadora para la actualidad precisa una teoría de la simpatía caracterizada por la empatía. Gebara alude a esto cuando reclama la necesidad de introducir la afectividad como fuente de conocimiento. "Los afectos tienen que ver con seducción, con movimiento apasionado hacia los otros o hacia las cosas que queremos conocer" [43]. Los afectos nos comprometen.

Sin embargo, la afectividad y la simpatía no siempre han sido afirmadas como válidas para la ética. La ética de la liberación ha comprendido al sujeto en términos políticos, económicos y sociales, no de "cuerpos". Pero los sujetos no son únicamente sujetos políticos, económicos o sociales; son sujetos sintientes, con cuerpos dolientes. Es necesario "restaurar el cuerpo... como objeto del amor de Dios", como advirtió Silva Gotay [44].

John Sanbonmatsu argumenta que la capacidad de atender a otros halla su base en la capacidad de generar empatía pues, finalmente, es *"la empatía para con los que sufren"* [45] lo que nos lleva hacia otros/as y al deseo de cambiar su situación. Esto posibilita

---

[42] Vea Franz Hinkelammert, "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad", en: Franz Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José, Arlekín, 2007, pp. 17-66.

[43] Gebara, *Intuiciones ecofeministas, op. cit.*, p. 86.

[44] Silva Gotay, *El pensamiento revolucionario cristiano en América Latina y el Caribe, op. cit.*, p. 301.

[45] John Sanbonmatsu, *The Postmodern Prince. Critical theory, left strategy, and the making of the New Political Subject*. New York, Monthly Review Press, 2004, p. 210. Énfasis en el original.

la solidaridad que cruza fronteras de ubicación social. Para Sanbonmatsu, suprimir la empatía refleja el éthos masculino y el instrumentalismo capitalista y así representa la lógica de control y violencia [46]. Por esta razón, sostiene que

> ...[n]inguna teoría de la percepción y totalidad estaría completa sin atender las dimensiones afectivas cruciales de nuestra existencia como sujetos y, de modo particular, sin preocuparse por el significado ético y político de *empatía* [47].

La principal forma de acceso a la vida cotidiana es mediante lo sensual y emocional. Nos permite penetrar en el nivel de intersubjetividades. En fin, la solidaridad, elemento crucial para la ética de la liberación, está construida mediante la empatía [48]. Nos vuelve "susceptibles" a los problemas y las necesidades de otros/as. Cuando negamos la empatía, concluye Sanbonmatsu, "nos hacemos ciegos a las consecuencias y catástrofes" de nuestros juicios morales [49]. He aquí el problema de la deontología: no admite la afectividad y la empatía y, en nombre de la moralidad, frecuentemente hiere la vida de personas. La ética de liberación tiene que asumir la empatía como válida y necesaria. Ha de prestar igual atención al cuerpo y al corazón, como siempre lo ha hecho a la realidad sociohistórica.

Por último, hay que señalar una tarea necesaria y pendiente. La ética de la liberación tiene que proponer la convergencia de éticas y luchas. Las nuevas éticas de la liberación no pueden aislarse una de la otra. Aunque parten de lo concreto y particular, es preciso, como expresa Gebara, que "se conecte[n] y se abra[n] hacia una perspectiva global" [50]. Tal conexión y perspectiva se logran cuando se comprende que la opresión y discriminación, experimentadas por diversos sujetos, obedecen a las mismas jerarquías de poder establecidas y a las bases ideológicas justificadoras de los intereses que se imponen en la sociedad. Esto torna urgente el "diálogo entre sujetos", sentados a una mesa común, para definir un proyecto histórico que respete sus diferencias pero que les una en lucha y utopía. Sanbonmatsu lo llamaría un "metahumanismo" que se basa no solamente en lo

---

[46] *Ibid.*, p. 209. Énfasis en el original.
[47] *Ibid.*, p. 208.
[48] *Ibid.*, p. 210.
[49] *Ibid.*, pp. 210s.
[50] Gebara, *Intuiciones ecofeministas, op. cit.*, p. 83.

histórico y lo material, sino "en el telos de *todos* los seres vivientes hacia la libertad y el amor" [51]. En este sentido, la ética de la liberación ha de ser una metaética que una las éticas liberadoras en una única lucha hacia ese metahumanismo.

Conclusión

Si la ética de la liberación "da la espalda a las ansias cotidianas de la liberación", como asevera Irarrázaval, no es porque hay una penuria moral ni porque su concepto teórico no sea capaz de responder a esas ansias cotidianas, es porque no emplea su propia lógica frente a la vida cotidiana. Más bien, es precisamente la ética de la liberación —ya con nombres propio— la que será capaz de "sacar al otro de un horizonte de posibilidades cerrado y colocarlo en un mundo abierto", para retomar las palabras de González Álvarez. Al fin y al cabo, esto es lo que ha pretendido la ética liberadora en el pasado y pretende en la actualidad.

[51] Sanbonmatsu, *The Postmodern Prince, op. cit.*, p. 223. Énfasis en el original.

Capítulo III

Ética como fidelidad creativa

La ética cristiana insiste en que la fidelidad a Jesucristo es su exigencia básica. Es decir, la forma o "la morfología" de la ética *cristiana* ha de ser la persona y vida de Jesucristo, no solo porque Jesucristo es el Sujeto como referente vital del cristianismo, sino porque la ética ha de partir del sujeto corporal y necesitado —"el prójimo"— y tiene que ser dinámica, histórica y enmarcada en clave de gratuidad, no de ley. Éstas son las características de la persona y la vida de Jesús y, por tanto, han de ser las características de la ética —fidelidad— cristiana. Por eso, la ética cristiana es "cristomórfica" y, como tal, corresponde a la que Franz Hinkelammert llama "ética del sujeto". Según él:

> La ética del sujeto pone efectivamente el ser humano como sujeto en el centro de toda historia humana y de todas las instituciones y leyes posibles. Lo hace como punto de partida. Por eso desemboca en el discernimiento de las instituciones y leyes a la luz del ser humano humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado. Como tal se pronuncia como verdad de la historia, una verdad constantemente traicionada en la historia pero como verdad ausente siempre presente [1].

[1] Franz Hinkelammert, "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto". Foros DEI, 2005, en: *http://dei-org/foros*

Ésta, igualmente, sería la afirmación fundamental de la ética centrada en Jesucristo. Él es el "ser humano humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado" y, por consiguiente, los cristianos y las cristianas:

> Se reconocen a sí mismos como *cristianos* cuando ven a sus semejantes necesitados de la forma que Jesucristo los ve; entonces resuena en su memoria el relato de la historia de Cristo que acaba con la conocida declaración: "Todo lo que habéis hecho a cualquiera de mis hermanos me lo habéis hecho a mí" [Mt 25,40]... El semejante necesitado no es sino Cristo, aunque no es Cristo mismo. Es un ser cristo-mórfico, percibido como la forma de Cristo, algo como Cristo, pero distinto [2].

La ética cristiana es cristomórfica. Lo que significa que Jesucristo es la hermenéutica que da forma a la manera como se interpreta y vive en el mundo.

Como ética del sujeto, la ética cristomórfica no puede ser deontológica sino contextual, pues se basa en la vida misma de Jesucristo, el Sujeto. Tal ética, explica Hinkelammert,

> ...pronuncia la soberanía frente a las leyes. No produce su abolición, pero las transforma en soportes de la vida humana del sujeto humano. No tienen ningún valor en sí y si son necesarias lo son como son necesarias las muletas en el caso del lisiado. Tienen que adaptarse para que la vida del sujeto sea posible y existen nada más que en función de esta vida [3].

La centralidad del Sujeto —"el prójimo"— y la libertad frente a la ley son las intuiciones fontanales de la ética cristiana como la encontramos en los Evangelios y las Cartas (auténticas) de San Pablo. Asimismo, esto se hace patente en la ética cristológica de Martín Lutero y en la Reforma luterana. Lutero ubica a Jesucristo como la norma de la vida cristiana y el principio hermenéutico para la doctrina, subordinando así la autoridad de la iglesia y por ende la jerarquía. La vida moral cristiana no depende ya de ley alguna, cuya obediencia es juzgada por el clero y la iglesia, sino de la justificación o libertad de fe que se expresa como estilo de vida. Esto mismo es claramente articulado por teólogos modernos como Karl Barth y Dietrich Bonhoeffer.

---

[2] H. Richard Niebuhr, *El yo responsable. Un ensayo de filosofía moral cristiana*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p. 174. Énfasis mío.

[3] Hinkelammert, "Prometeo...", *op. cit.*

Barth pone a Cristo en el centro, como la "Palabra viva" de Dios. Liga la ética cristiana a la libertad de Dios y, por tanto, a "Jesucristo como la obra y la revelación de la libertad de Dios" [4]. Esto implica que:

> Bajo ninguna circunstancia [la ética] puede consistir en que el hombre (sic) se proponga a sí mismo o a los otros la palabra ordenadora de Dios en una forma de mandamiento descubierto y organizado por él, cuyo contenido sería un compendio de las conductas que le estarían prescritas o prohibidas, y con ayuda de ese mandamiento descubrir lo que es bueno y lo que es malo [5].

Esto porque en cuanto a los humanos,

> ...cada uno de sus pasos ha tenido, tiene y tendrá el carácter de una responsabilidad concreta, siempre nueva, particular y directa, frente al Dios que siempre le sale al encuentro de un modo siempre nuevo, peculiar y directo [6].

Tal ética ha de ser dinámica, abierta e histórica.

Para Bonhoeffer, Cristo es el centro porque está "entre yo y yo mismo, entre la vieja existencia y la nueva". En otro lugar, explica: "Vivimos al dar respuesta a la palabra de Dios dirigida a nosotros en Jesucristo... A esta vida como respuesta a la vida de Jesucristo (como sí y no sobre nuestra vida) la llamamos *responsabilidad*" [7]. Una respuesta moral adecuada no es posible mediante un código deontológico pues, de acuerdo con Bonhoeffer,

> ...[e]l responsable se refiere al prójimo concreto en su posibilidad concreta. Por consiguiente, su proceder no está establecido de antemano y una vez por todas, es decir, a modo de principio, sino que surge con la situación dada. No dispone de principio alguno absolutamente válido, que tendría que poner en práctica fanáticamente contra toda oposición de la realidad, sino que trata de captar y hacer lo que es necesario,

---

[4] Karl Barth, "La humanidad de Dios", en: *Ensayos teológicos*. Barcelona, Herder, 1978, p. 122.
[5] *Ibid.*, p. 133.
[6] *Ibid.*, p. 134.
[7] Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid, Trotta, 2000, p. 201.

"mandado", en la situación dada... El responsable no tiene que imponer a la realidad una ley extraña, sino que más bien la conducta del responsable es en sentido auténtico "conforme a la realidad" [8].

Lutero, Barth y Bonhoeffer, de tradición protestante, con su énfasis en Jesucristo como "el centro", rompen esquemas deontológicos de la ética y proponen, en cambio, una ética contextual, histórica, que se va construyendo en medio de realidades concretas, "conforme a la realidad".

La preocupación por una ética "conforme a la realidad" ha cobrado mucha fuerza desde América Latina y el Caribe, principalmente entre algunos teólogos de tradición católico-romana que colocan a Cristo en el centro de sus reflexiones teológicas. Esta centralidad de Cristo para la teología y la ética cristianas desde América Latina y el Caribe es evidente en las obras cristológicas de la teología de la liberación, como las de Leonardo Boff (Brasil) y Jon Sobrino (El Salvador), ambos de aquella tradición. Antes de seguir, vale reseñar las ideas de Boff y Sobrino e indicar su pertinencia para la ética contemporánea.

1. Ética cristológica en Boff y Sobrino

Boff es muy conocido por su afamado libro, *Cristo liberador* [9]. En el desarrollo de las implicaciones éticas del Cristo liberador, Boff afirma que la base de la moral es la "ley de Cristo" o el amor y no las leyes. Describe a un Jesús contra todo legalismo o ley. Al enfrentar las leyes, Jesús las acepta "[s]i ayudan al [ser humano], si aumentan o hacen posible el amor. Si, por el contrario, legitiman la esclavitud, las rechaza y exige su transgresión", pues no es la ley la que salva, es el amor [10]. Esto es, la voluntad de Dios no se manifiesta por medio de "prescripciones legales", lo hace en el amor de Cristo. Es la "ley del amor" o la "ley de Cristo" lo que está encima de toda ley. Esta libertad frente a la ley, expresa Boff, es la "actitud fundamental de Jesús"; así que la norma de la vida y la conducta es el amor. La exigencia moral

---

[8] *Ibid.*, p. 206.

[9] Leonardo Boff, *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, 5a. ed. Santander, Sal Terrae, 1994.

[10] *Ibid.*, pp. 80-82.

está en el dar y ponerse al servicio de los demás. En ello consiste la ley de Cristo [11].

El mandato moral, entonces, corresponde a situaciones o realidades concretas que exigen respuestas. En tales realidades, las actitudes de Jesús "han de ser seguidas" [12]. Pero, según Boff, no es posible definir *a priori* cómo se va a vivir esa actitud fundamental de Jesús. Más bien, siguiendo a Jesús, es necesario "crear, para cada momento, una norma inspirada en el amor... Exige una fantasía creadora" [13], y esto por cuanto la voluntad de Dios "suele revelarse en la situación concreta en la que la conciencia se ve sorprendida por una pro-puesta (sic) que exige una res-puesta res-ponsable (sic)". Es necesario, ende, "discernir los signos de los tiempos y lo que de imprevisto pueda tener la situación (cf. Lc 12,54-59)", algo que la ley o el legalismo (deontología) no es capaz de hacer. Luego, la ética, conforme el modelo de Jesús liberador, es el

> ...llamamiento a la espontaneidad, a la libertad y al uso de nuestra fantasía creadora. La obediencia significa abrir los ojos a la situación, decidirse y arriesgarse en la aventura de responder a Dios, el cual habla aquí y ahora [14].

Para Boff, vivir regido/a por leyes y prescripciones puede ser más fácil que tener que "crear para cada momento, una norma inspirada en el amor", y sin duda da la sensación de seguridad. Sin embargo, argumenta Boff,

> ...[l]a seguridad no proviene de la observación minuciosa de las leyes ni de la adhesión incondicional a las estructuras sociales y religiosas, sino del vigor de su decisión interior y de la autonomía responsable de quien sabe lo que quiere y para qué vive [15].

Vale decir, la persona para la que Cristo es el centro de su vida.

---

[11] *Ibid.*, pp. 92s.
[12] *Ibid.*, p. 91.
[13] *Ibid.*, p. 83.
[14] *Ibid.*, p. 106.
[15] *Ibid.*, p. 92.

De forma parecida, Jon Sobrino, en su importante y pionera investigación cristológica, *Cristología desde América Latina* [16], sitúa Cristo como el centro vital de la ética cristiana. Para él, "el seguimiento de Jesús" es "la exigencia moral fundamental" [17] y esto significa "reproducir su misma existencia en otros [seres humanos]" [18]. De modo que Jesús es "la fuente de la moralidad" [19]. A Sobrino le interesa "la traducción moral de la experiencia de... Jesús", porque "[e]n Cristo, entendido como el Jesús de la historia", se encuentra el "criterio para formular la tarea y los criterios de la moral" [20]. En este sentido, el objetivo de la ética o la moral cristiana es nada menos que re-producir la vida de Jesús de manera contemporánea [21].

Con todo, de tal seguimiento de Jesús "la teología moral no puede en principio deducirse sin más" [22]. O sea, "Jesús no nos *enseñaría* contenidos concretos de moral sino que nos enseñaría fundamentalmente a *aprender* qué es y cómo se realiza la existencia moral en diferentes situaciones históricas" [23]. Por esta razón, "la moral cristiana no hace de Jesús una 'ley', sino un 'espíritu'". En este espíritu, afirma Sobrino, "se aprende a vivir no *su* historia sino la *nuestra*" [24]. Hay que ubicar a Jesús en la historia.

La clave hoy es comprender a Jesús como histórico, que respondió a su propia realidad concreta y material. Es necesario, entonces, aceptar "la *historicidad* de su moral concreta y la exigencia de *historizar* toda moral concreta posterior" [25]. Mediante nuestra experiencia del seguimiento de la vida de Jesús, la exigencia moral consiste en discernir la voluntad de Dios en el presente [26]. Siendo histórica, tal voluntad no es eterna ni universal, sino contextual [27]. Por esta razón, "el discernimiento cristiano es radical... [puesto que es] la concreción positiva de

---

[16] Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina (esbozo a partir del seguimiento de Jesús histórico)*, 2a. ed. México, D. F., CRT, 1977.
[17] *Ibid.*, p. 85.
[18] *Ibid.*, p. 86.
[19] *Ibid.*, p. 87.
[20] *Ibid.*, p. 81.
[21] *Ibid.*, p. 84.
[22] *Ibid.*, p. 82.
[23] *Ibid.*, p. 101. Énfasis en el original.
[24] *Ibid.*, p. 103. Énfasis en el original.
[25] *Ibid.*, p. 98. Énfasis en el original.
[26] *Ibid.*, p. 96.
[27] *Ídem.*

lo que hay que hacer, la elección entre los posibles bienes" [28]. Parecido a Boff, pues, Sobrino afirma que Jesús el Cristo es el centro de la ética.

Con base en algunas palabras y frases claves que emplean, podemos ver en Boff y Sobrino características de la ética: "contra todo legalismo"; "situaciones concretas"; "fantasía creadora"; "discernir/discernimiento"; "traducción moral de la experiencia de Jesús"; "historicidad". Éstas son las mismas peculiaridades de la ética modelada en Jesucristo.

2. ¿Ética cristocéntrica o cristomórfica?

Tradicionalmente se habla de la ética cristiana, en especial en la tradición protestante, como "cristocéntrica" porque, como hacen Lutero, Barth y Bonhoeffer, coloca a Cristo en el centro de la vida, como la hermenéutica moral de la conducta humana [29]. De igual modo es evidente que en el pensamiento de Boff y Sobrino —cuyo trasfondo es católico—, el centro de su pensamiento es Jesucristo. Es pensamiento "cristocéntrico".

El sentido de este cristocentrismo tiene que ver con una forma de vida contemporánea, que se adecue a la vida y las enseñanzas de Jesucristo. Éste es incluso el sentido de San Pablo, cuando reclama que el cristiano asume "la mente de Cristo" (1 Co 2,16). Es una forma de vida o una "morfología". En este sentido, Cristo es el centro-de-valor, la clave hermenéutica que interpreta la realidad histórica y da forma a la conducta.

No obstante, una "ética cristocéntrica" puede conducir a la exclusión y el absolutismo, con presuposiciones deontológicas: Cristo como una ley que es necesario imponer y obedecer, sin tomar en cuenta contextos diversos ni sujetos distintos. En cuanto "ley", se impondría como exigencia universal. Al mismo tiempo, tal cristocentrismo se presta para interpretaciones arrogantes y excluyentes, como modelos de superioridad de la ética cristocéntrica frente a otras religiones: "Solo Cristo", o como en las palabras del himno cristológico, "en el nombre de Jesús se

---

[28] *Ibid.*, p. 97.

[29] La ética en la tradición protestante es fundamentalmente paulina. Aunque escrita por un católico-romano, para una excelente discusión de la ética paulina como se entiende en el protestantismo, vea Lorenzo Álvarez-Verdes, *Caminar en el Espíritu. El pensamiento ético de S. Pablo.* Roma, Editiones Academiae Alphonsianae, 2000, pp. 131-156, 226-251.

doble toda rodilla... y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor" (Fil 2,9-11).

La ética "cristomórfica", en cambio, sugiere una fidelidad creativa entre Jesucristo y el hoy, no una imposición deontológica excluyente. Es releer el núcleo de sentido de Jesús como el Cristo para guiarnos hoy, *y esto para los cristianos y las cristianas*. La "ética cristiana" es para los cristianos, no para imponerla a otros. Desde nuestra propia historia de fe, como cristianas y cristianos, tenemos que movernos desde nuestra situación actual hacia Jesucristo y luego regresarnos a nuestra realidad contemporánea [30]. Es fidelidad creativa: modelar la conducta en Jesucristo, desde contextos contemporáneos y diversos. Se trata de responder a sujetos, no de imponer una "ley". El quehacer de la ética cristomórfica es buscar la fidelidad creativa entre la vida de Jesucristo y la realidad contemporánea, para encontrar el núcleo de sentido que nos oriente hoy.

3. Un modelo cristomórfico para la ética [31]

La ética cristomórfica se inicia con la revelación de Dios, se mueve hacia Jesucristo como la Encarnación o la historización de la revelación y se manifiesta como conductas de amor y gracia. Esta ética es dinámica, material y corresponde a contextos y sujetos diversos. Se basa en los valores teologales de las fuentes de gracia y amor y está enmarcada en la gratuidad.

3.1. Revelación

La fuente última o profunda de la ética es la revelación —"voluntad"— de Dios. Es decir que, en el fondo, la ética es teocéntrica. Ahora bien, no deberíamos entender "revelación de Dios" (ni teocentrismo) o voluntad divina en términos so-

[30] Severino Croatto, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973, p. 145. Croatto propone "fidelidad creativa" y "núcleo de sentido" como claves hermenéuticas.

[31] Aunque no la elabora, Garry Sparks distingue entre cristocéntrico y cristomórfico con referencia al pensamiento de H. R. Niebuhr. Tomo la idea de "ética cristomórfica" de Sparks. Vea Garry Sparks, "Nuevas campañas de extirpación de idolatrías", en: Abraham Colque y Josef Estermann (coords.), *Movimientos y teología en América Latina*. La Paz, ISEAT, 2010, nota 15, p. 117.

brenaturales o extramundanos, fuera de la historia. Resulta central comprender que "Dios" no refiere a un ser supremo sobrenatural que envía mensajes a la humanidad. Es imposible sostener tal concepto de "Dios" que, además, es muy limitante teológicamente. "Dios" no es un ser supremo, sino el Ser mismo. Como asevera Tillich: "El ser de Dios es el ser en sí. No puede entenderse el ser de Dios como la existencia de un ser junto a otros seres o por encima de ellos" [32]. "Dios" es una palabra-símbolo que señala la dimensión profunda de la vida; la realidad última, más allá de la cual no hay otra dimensión. "Dios" es el fondo creativo de la existencia misma, la fuente de sentido y significado (que siempre se formarán y expresarán culturalmente y según las tradiciones religiosas).

Si seguimos estas nociones sobre Dios, revelación o voluntad "significa autorrevelación divina más que comunicación de verdades acerca de Dios" [33]. Es la "comunicación" de significado profundo. Significa, por consiguiente, la capacidad de encontrar en los acontecimientos históricos y las experiencias cotidianas, lo profundo (la autorrevelación divina), en tal forma que abra nuevas comprensiones de cómo vivir con sentido en el presente. Hace más de setenta años, el teólogo protestante estadounidense H. Richard Niebuhr reflexionó con profundidad sobre el tema de la revelación. Él nos recuerda que:

> —Cuando hablamos de revelación, queremos decir que algo ha pasado en nuestra historia y que este algo condiciona todo nuestro pensamiento y nos hace capaces de discernir qué somos, lo que estamos sufriendo y haciendo y cuáles son nuestras posibilidades. Todo lo que, de otra manera, es un hecho arbitrario y sin sentido, se vuelve un hecho afín, inteligible y elocuente mediante el acontecimiento revelador...
> —Queremos decir más bien que ha pasado algo que compele nuestra fe y exige que busquemos la racionalidad y la unidad en la totalidad de nuestra historia.
> —Al tratar con la revelación nos referimos a algo en nuestra historia a lo que siempre volvemos porque contiene nuestra primera certeza... Debemos preguntar, por tanto, qué es este contenido autoevidenciador de la revelación y cómo llega a nosotros por medio del acontecimiento histórico.

---

[32] Paul Tillich, *Teología sistemática* I. Salamanca, Sígueme, 1982, p. 303.

[33] H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*. New York & London, The Macmillan Co. & Collier-Macmillan, 1941, 1960, p. 132.

—La revelación no imparte nuevas creencias acerca de los hechos naturales o históricos; involucra la reconstrucción radical de todas nuestras creencias, ya que éstas siempre reflejan tanto el provincialismo humano y el interés por sí mismo con sus ídolos como el conocimiento objetivo [34].

La revelación por naturaleza es dinámica. Nunca es la misma, ya que es inseparable de la historia que siempre cambia y está condicionada por culturas y otras realidades como clase, raza y género. Por consiguiente, la voluntad de Dios no puede ser generalizada pues "[u]na persuasión generalizada de la voluntad de Dios puede tener intensidad mística o emotiva, pero está desprovista de contenido ético y de significado para la conducta", porque no corresponde a contextos reales [35]. Esto constituye su fuerza: el fondo del ser se revela desde adentro de las contingencias de las realidades vividas —no las idealiza y, mucho menos, las "supernaturaliza". La realidad última no es estática, "como si fuera hecha una vez por todas", sino que constantemente está fecundando la historia —hecha por seres humanos— con sentido. Por ende, la revelación no se confina a la iglesia o a lugares y discursos religiosos; ni los privilegia. Más bien, se da, de manera inesperada y espontánea en la vida real, en medio de lo "profano" o secular.

Para el cristianismo, Dios se "revela" en la persona de Jesús. Por esta razón, Jesucristo es el "modelo" de la ética. Jesús se afirma como el "Cristo" porque algo ha ocurrido en nuestro encuentro con él que condiciona nuestro pensamiento en tal forma que tenemos una nueva comprensión de nosotros/as mismos/as, de lo que pasa en nuestra vida y de nuestras potencialidades para poder vivir creativamente. Jesucristo es la "encarnación", es decir la "historización" de la realidad última, del fondo de ser. Es el Sujeto. Esto, por supuesto, es conocido o afirmado mediante la fe; no es así para personas que no experimentan a Jesús como "Cristo". En este sentido, Jesús como el "Cristo" —el Sujeto—, es una afirmación nada más de los cristianos y las cristianas, aunque se ofrece a todos y todas los y las que quieran hacer la misma confesión de fe. Jesucristo es el centro de la ética *cristiana* (no de "*la* ética").

---

[34] *Ibid.*, pp. 101-103, 125.

[35] Paul Lehmann, *La ética en el contexto cristiano*. San José, Universidad Bíblica Latinoamericana, 2007, p. 54.

3.2. Encarnación

Teológicamente, el cristianismo entiende a Jesús como la "Encarnación de Dios". "Encarnación" significa existencia carnal, histórica. Por tanto, la ética de la Encarnación es necesariamente histórica y material. Ésta es su "morfología". La ética cristomórfica toma forma encarnada; posee historicidad. Es eficaz para evitar una ética espiritualista o idealista, que se basa en principios y leyes *a priori*, abstractas y eternas, como en la deontología teológica. Rompe el esquema platónico que ubica la "realidad" solo en el mundo de la inmaterialidad y propone que una pre-existencia ha de determinar la existencia.

Es notable que, de las "personas" de la Trinidad, nada más el Hijo tiene existencia objetiva; Dios y el Espíritu Santo tienen existencia ideal. La "existencia objetiva" tiene sentido de materialidad, de ser sensible, visible, oíble, que produce efectos fenoménicamente perceptibles, a diferencia de la "existencia ideal" que carece de materialidad, pues no es una cosa sino un concepto o idea, "cuya esencia todos comprendemos; pero no posee una existencia real, fenoménica, sino ideal" [36]. Una ética cristiana fundada en el Espíritu Santo —pneumacéntrica— o aun en "Dios" —teocéntrica—, corre el enorme riesgo de perder su anclaje en la existencia real, material y palpable y volverse gnóstica e incluso efímera.

3.3. Sujeto y alteridad

La ética cristomórfica, además de que contempla privilegia sujetos, puesto que "el prójimo" es la razón de ser de la ética de Jesús. Como el Sujeto, Jesucristo otorga calidad de sujeto a las personas carentes (en realidad, denegadas) de sujetividad. La "no persona", según el mundo, se convierte en "persona". He aquí la enseñanza de la parábola del buen samaritano (Lc 10, 25-37). El samaritano —teológicamente Jesucristo en la parábola— otorga "sujetividad" al herido. Lo hace prójimo. En el mismo sentido, Jesucristo el Sujeto "da" sujetividad a los excluidos y las excluidas, o las "no personas" de las clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas, según la sociedad

[36] José Luis González Álvarez, *Ética latinoamericana*. Filosofía a distancia. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1983, pp. 131s.

dominante [37]. Las hace y los hace prójimas y prójimos; las hace y los hace sujetos. Esto es claro en la tradición de los Evangelios. Por consiguiente, la ética cristomórfica "da" sujetividad en la misma forma y es una ética del sujeto.

Más aún, la ética cristomórfica exige —respeta— la sujetividad del otro y la otra porque Jesucristo mismo es el Otro. Es el "Samaritano". Al respecto, Bonhoeffer asevera que Jesucristo posibilita el acercamiento al prójimo [38]. Incluso, para Bonhoeffer, Cristo es el "hombre para otros", o "el hombre para los demás" [39].

Un teológo contemporáneo explica:

> Jesucristo ha asegurado mi existencia por gracia mediante la fe. Él *me liberó para acercarme a mi prójimo abiertamente, sin ninguna necesidad de explotarlo o deshumanizarlo*, y también sin ninguna posibilidad de que yo sea explotado, al menos no en el último sentido. En este marco de referencia, es Cristo quien elimina mi orientación egoísta como el centro de mi vida, y en el proceso abre espacio en mi vida para darle cabida a mis prójimos seres humanos [40].

Por esta razón, la ética cristomórfica significa que:

> Es el "otro", al dirigirse a mí, el único que puede conmover y poner en duda mi egoísmo, exigiéndome tomar en cuenta otro centro de significado y valoración, otra orientación hacia el mundo, al hacer mis propias decisiones y al llevar a cabo mis propias acciones [41].

Además, Jesucristo es afirmado como el Resucitado.

> Porque fue levantado, Jesús *no* está muerto, con el paradójico resultado de que su identidad como el único que *estuvo* muerto (y, por tanto, toda su carrera terrenal como la base de esa identidad) es la categoría decisiva de la otroriedad que

---

[37] Gustavo Gutiérrez, "Teología desde el reverso de la historia", en: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*. Lima, CEP, 1980, p. 354.
[38] Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*. Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 15-18.
[39] John A. T. Robinson, *Sincero para con Dios*. Barcelona, Libros del Nopal de Ariel, 1968, p. 76.
[40] Thomas W. Ogletree, *Hospitality to the Stranger. Dimensions of Moral Understanding*. Louisville & London, Westminster John Knox Press, 2003, p. 44. Énfasis en el original.
[41] *Ibid.*, p. 35.

establece la identificación cristiana de Él como Señor (ver Ap. 1:18, cp. 1:5; 2:8) [42].

Aunque sea mitológica y no literal [43], la "resurrección" —"Jesús no está muerto"— señala que Jesús es "diferente", realmente "Otro", y esto nos lleva hacia el otro y la otra. "Al levantarse de la muerte —expresa un teólogo—, Jesús nos dirige de manera explícita al otro (y otra), de modo que ver a Jesús se vuelve el medio para percibir al otro como otro" [44]. Éste es el punto de vista de Gálatas 3,28: no que las diferencias estén suprimidas, sino que la diferencia deja de ser razón para excluir al otro o la otra. Explica el teólogo:

> El otro que difiere de Jesús se vuelve el único por medio del cual Jesús muestra quién es Él... Y a esto sigue que si queremos encontrar a Jesús, es al otro a quien necesitamos encontrar, porque es cuando encontramos al otro que encontramos a Jesús... Aquí se encierra una aparente paradoja que moldea la lógica de la fe: Jesús es la única persona por medio de la cual la calidad de persona de los otros es visible, no solamente porque los otros tienen su calidad de persona por medio de Jesús, sino también porque Jesús reclama Su distintiva calidad de persona como Salvador sólo mediante el otro. Consecuentemente, la afirmación de Jesús, como *imagen de Dios*, no debe resultar en una anulación totalitaria de cada persona en Jesús, sino debe resultar en un movimiento liberador, en el cual la propia identidad distintiva de Jesús nos lleva a mirar al otro como alguien para quien su propia carrera y destino adquieren una forma particular [45].

Por esta razón, la ética cristomórfica relativiza toda cultura, tradición y forma institucional y así libera al cristiano o la cristiana para participar plenamente en ellas. Ninguna cultura, tradición o institución puede reclamar una superioridad o el derecho de imponerse sobre otra. Cristo como el centro, rompe

---

[42] Ian A. McFarland, *Difference & Identity. A Theological Anthropology*. Cleveland, The Pilgrim Press, 2001, p. 22. Énfasis en el original.

[43] La obra seminal sobre la Biblia como "mitológica" y no literal es Rudolf Bultmann, *Jesucristo y mitología*. Barcelona, Libros de Nopal de Ariel, 1970. Bultmann propone que no es la forma, sino el mensaje —el *kerigma*— que tiene sentido salvador.

[44] McFarland, *Difference & Identity. op. cit.*, p. 22.

[45] *Ibid.*, p. 23.

todo etnocentrismo. Ésta es la profunda visión de San Pablo: ninguna forma cultural es requisito para la existencia cristiana.

> Lo que cuenta es la libertad cristiana en Cristo y la construcción de una comunidad en Él. En Cristo uno es libre para aceptar las tradiciones e instituciones que anteriormente habían ordenado la vida, siempre y cuando se comprenda su total relatividad y ellas no interfieran con la realización de la comunidad [46].

Es en el sentido de la alteridad que se debe comprender la ética cristiana como universal. Toda ética tiene que ver con una "comunidad moral". Esto no se refiere a la moralidad de una comunidad o grupo de personas, cuanto al grupo con el cual se tienen obligaciones morales. Algunas culturas y religiones extienden las obligaciones apenas hacia su propio grupo o religión. Establecen una distinción clara: Entre nosotros es necesario practicar una cierta moralidad, pero con otros no es necesario. Para el cristianismo, sin embargo, la comunidad moral es universal. La ética cristomórfica exige que la moralidad cristiana no distinga entre cristianos y no cristianos. Las obligaciones morales son las mismas hacia los no cristianos como hacia los cristianos. Solo en este sentido la ética cristiana es universal.

La ética que toma su forma en Jesucristo, necesariamente exige la relatividad cultural y el pluralismo de estilos de vida porque el centro es Cristo, no la ley. "El evangelio nos permite celebrar el pluralismo y darle la bienvenida en la comunidad de fe" [47]. La ética centrada en Jesucristo nos lleva hacia el o la que es diferente. Es una ética que exige ir hacia la otra —el otro—, por ende es una ética de alteridad.

Este "otro/otra" no se limita a la humanidad. Como precisa Niebuhr:

> La voluntad de Dios no puede interpretarse de manera que se aplique dentro de un mundo de seres racionales y no al mundo de lo irracional, de manera que los hombres (sic) deban ser tratados como un fin por ser razonables, pero que la vida no humana pueda ser violada en bien de los fines humanos. Los gorriones, las ovejas y los lirios pertenecen al entretejido de las relaciones morales cuando Dios se revela [en Jesucristo]; así que cada ser al que se le da muerte es un sacrificio. La línea no

[46] Ogletree, *Hospitality to the Stranger, op. cit.*, p. 136.
[47] *Ibid.*, p. 137.

> se puede trazar incluso en los límites de la vida; el cultivo de la tierra como un jardín del Señor y la reverencia a las estrellas como criaturas de Su inteligencia pertenecen a las demandas de la voluntad universal [48].

Este concepto descentra a la ética centrada exclusivamente en seres humanos o antropocéntrica y conduce hacia una ética que abarca la totalidad de la "creación de Dios". El conocido moralista James Gustafson (discípulo de Niebuhr), sostiene que las preguntas adecuadas son:

> ¿Qué es Dios para la creación total? ¿Qué es Dios no solamente para el hombre (sic) sino también para el mundo natural del cual el hombre es una parte? ¿Cuál conducta es la apropiada para el hombre no sólo en relación con otros seres humanos sino también en relación con el ordenamiento de los mundos naturales y sociales? [49].

Para Leonardo Boff, Jesús "resucitado" y confesado como el Cristo deja de ser exclusivamente el "Jesús histórico" de la humanidad. Se convierte en el "Cristo cósmico" (como en Colosenses y Efesios), el Cristo, además de resucitado, "pre-existente" como el "logos" de la naturaleza [50]. La revelación de Dios en Jesucristo, teológicamente preexistente y resucitado, se hace, entonces, extensiva al universo. En este sentido, Boff afirma: "Cristo no sólo divinizó y liberó a los seres humanos sino también a todos los seres del universo" [51]. Las implicaciones éticas son evidentes: "Debido al carácter crístico del universo, a los cristianos no les está permitido ser indiferentes, profanos y pesimistas frente al futuro de nuestro planeta y del cosmos", explicita Boff [52]. El Sujeto Jesucristo otorga sujetividad a los gorriones, ovejas y lirios.

---

[48] Niebuhr, *The Meaning of Revelation, op. cit.*, p. 122.

[49] James M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective. Theology and Ethics.* Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 88.

[50] Vea también, Jurgen Moltmann, *El camino de Jesucristo: cristología en dos dimensiones mesiánicas.* Salamanca, Sígueme, 2000, pp. 369-419.

[51] Leonardo Boff, *Ecología, el grito de la tierra, grito de los pobres.* Madrid, Trotta, 1996, p. 221.

[52] *Ibid.*, p. 234.

3.4. Amor y gracia

Finalmente, el contenido de la ética centrada en Jesucristo es el amor y su correlativa (cogénero), la gracia. No hay valor teologal más importante en el Nuevo Testamento que el amor. Jesús mismo es la encarnación del amor. Fue el eje central de su ministerio y predicación. El amor es el valor primario y fuente de otros valores teologales porque Dios mismo —Realidad última— es amor. Como indica Salvador Vergés:

> La unidad comunitaria del amor que Cristo tiene esencialmente con el Padre, la desea ardientemente para sus hermanos, todos los hombres (sic) sin distinción alguna de clase, condición, raza, etc. Este amor vertical, que tiene su origen frontal en el Padre y se nos comunica a nosotros por Cristo, constituye en línea horizontal todo el programa de la vida del cristiano [53].

En el Nuevo Testamento, el amor es *ágape*, término griego. El amor *ágape* señala la dimensión de servicio o compromiso. Implica entregarse a favor de otras personas. Es poner nuestros intereses propios en segundo plano. Sobre todo, significa servicio y sacrificio. En la conocida "carta del amor" de Pablo (1 Co 13,1-13), la *Biblia de Jerusalén* usa "caridad" en lugar de "amor". El propósito, como expresa una nota, es poner en claro que *ágape* "es un amor de benevolencia que quiere el bien ajeno". No es "amor pasional y egoísta". El amor como caridad es dinámico e implica obras concretas [54].

El amor del Nuevo Testamento hunde sus raíces en el Antiguo Testamento. Por eso conlleva la idea de misericordia, obligación, bondad y ternura. El Antiguo Testamento insiste en que el amor requiere obras concretas, expresadas en relaciones concretas. El amor no es un ideal. Más bien es una relación, una manera de vivir. No es posible "tener" amor; solo es posible "practicar" el amor porque es, esencialmente, dinámico.

El amor no es apenas personal e individual. Es social. Esto es, el amor como *ágape* tiene implicaciones sociales. Primero, porque el amor crea una nueva situación: nos vincula con otras personas en una nueva comunidad de otras y otros [55]. Segundo,

---

[53] Salvador Vergés, *Dimensión social del amor*. Bilbao, Mensajero, 1972, p. 21.
[54] *Ibid.*, p. 22.
[55] *Ibid.*, p. 18.

porque el compromiso se expresa por medio de instituciones y arreglos socio-políticos formales. La persona que ama, lucha contra la pobreza y la injusticia pues "es preciso quitar la misma causa que puede condicionar al hermano[a] en una situación de dependencia alienante de su dignidad humana" [56], como la pobreza y la discriminación social. El amor aboga por leyes, políticas e instituciones que aseguren la justicia.

Tillich nos recuerda que el amor presupone y se basa en la justicia: "La justicia es inmanente al amor como lo es al poder. Cualquier clase de amor... si no incluye a la justicia, no deja de ser una rendición caótica que destruye tanto al que ama como al que acepta este amor" [57]. Para él, el amor es el principio último de la justicia:

> El amor re-une, mientras la justicia conserva lo que se debe unir. La justicia es la forma en la cual y por la cual el amor completa su obra. En su significación última, la justicia es creadora; y la justicia creadora es la forma del amor que reúne [58].

No hay amor sin justicia.

El amor es correlativo con la gracia. La gracia es un don activo. Ambos dinamizan a los y las que los experimentan. En la tradición de la Reforma (especialmente como ha sido interpretada por el wesleyanismo [59]), la gracia se entiende tanto como el poder de Dios para nosotros como el poder de Dios en nosotros [60]. El primer sentido significa el otorgamiento de sujetividad a la persona; la gracia convierte a la persona (grupo social) en sujeto. El segundo sentido potencia la transformación mediante la capacitación para actuar, para tomar acciones concretas hacia el cambio. La ética de la gracia, entonces, propone respuestas morales que potencian

---

[56] *Ibid.*, pp. 23s.

[57] Paul Tillich, *Amor, poder y justicia*. Barcelona, Libros del Nopal de Ariel, S. A., 1970, p. 92.

[58] *Ibid.*, p. 94.

[59] Juan Wesley (1703-1789), significativo teólogo anglicano del siglo XVIII, fundó el movimiento metodista (Iglesia Metodista) en Inglaterra. "Amor" y "gracia" son las virtudes teologales fundantes de su pensamiento teológico. En una frase célebre, se refirió a la "gracia sobre gracia". Vea Sermón I, "La salvación por la fe", en: Juan Wesley, *Sermones*, I, *Obras de Wesley*. Editado por Justo L. González. Franklin (TN), Providence House Publishers, 1996, p. 26.

[60] Stephen Charles Mott, *Ética bíblica y cambio social*. Buenos Aires/Grand Rapids, Nueva Creación/William B. Eerdmans Publishing Co., 1995, p. 27. Mott es wesleyano.

la capacidad transformadora, tanto entre individuos y grupos sociales como para acciones colectivas hacia la transformación histórica. El sentido mismo de "gracia" es transformación.

Luego, lo que motiva la respuesta ética es la gratuidad. Se actúa o responde motivado(a) por el amor y la gracia que se ha recibido. Lo ético es la acción que corresponde a ese don. En este sentido, la acción moral siempre contiene o manifiesta el amor y la gracia. Esto propone que la ética cristomórfica es una ética indicativa más que imperativa. Vale decir, la clave para determinar lo ético no son los imperativos y el juicio como en la deontología, sino el indicativo de amor y gracia propio del contextualismo.

En resumen, la ética centrada en Jesucristo es dinámica, encarnada e histórica, cuyos contenidos son el amor y la gracia. Es una ética cuyo modelo es Jesucristo mismo.

Conclusión: ética de un relato

La ética cristomórfica se conecta con una persona (no una realidad espiritual sin materialidad ni una noción vaga como "cosmos" o aun "naturaleza"). Se identifica con el relato o narrativa de esa vida. Tal ética encuentra sus claves en ese relato. El poder del relato radica en su capacidad de convertirse en un relato contemporáneo, como "el relato nuestro" y, por tanto, volverse normativo para la vida actual. La ética centrada en Jesucristo halla en el relato de su vida el marco fundamental de referencia. Es dentro de ese marco que se interpreta y se conduce la vida. Como afirma Gustafson acerca de Jesucristo:

> Sus enseñanzas, ministerio y vida son una encarnación histórica de lo que nosotros estamos llamados a ser y hacer —en realidad, de lo que Dios nos posibilita y exige ser y hacer... La única buena razón para reclamar ser un cristiano es que continuemos siendo investidos de poder, nutridos, renovados, informados y juzgados por la encarnación de Jesús de piedad y fidelidad teocéntricas [61].

[61] Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective, op. cit.*, pp. 266s.

La narrativa de la vida de Jesús se convierte en narrativa personal, ya re-leída desde el presente. Tal es el poder de los relatos [62].

Éste es el sentido del "seguimiento de Jesús" que propone Sobrino. No propone seguimiento literal, sino del "espíritu" de Jesús. Es re-vivir hoy el "espíritu" de la historia de Jesús. Mediante el relato de su vida, aprendemos cómo vivir nuestra propia historia como "fidelidad creativa". Ésta es ética cristomórfica.

[62] Robert McAfee Brown, "My Story and" "The Story". Reprint *Theology Today* (Diciembre, 1980). Pittsford (N. Y.), Lead Consultants, s. f.

Capítulo IV

Ética intercultural y sabiduría profunda

Durante un encuentro latinoamericano [1], el teólogo chileno Diego Irarrázaval habló de la importancia para la teología y la ética de los "manantiales de sabiduría espiritual". Esto se refiere a las realidades cotidianas de pueblos, en particular los discriminados y marginados socialmente, que tienen que encontrar formas de responder a múltiples situaciones existenciales y vivenciales para las cuales no aparecen soluciones óptimas. Con fe y fidelidad, van creando relaciones y contextos que los fortalezcan y les abran caminos hacia una vida significativa. Estos "manantiales" se reflejan en costumbres culturales, creencias religiosas y respuestas populares, todo como una sabiduría a favor de la vida. Sin embargo, el pensamiento ético teológico, en su afán de ser universal y correcto, tiende a imponerse de manera hegemónica sin dar espacio a "otro pensamiento" como el de los "manantiales de sabiduría". Si la ética ha de corresponder a las realidades

[1] V Encuentro Internacional de Teólogos, Teólogas y Cientistas Sociales. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 31de octubre al 2 de noviembre de 2011, San José, Costa Rica.

cotidianas y, por tanto, ser relevante, argumenta Irarrázaval, estos "manantiales de sabiduría" deberían ser tomados con toda seriedad para la construcción del pensamiento ético.

Urge un pensamiento ético que dialogue con la vida cotidiana, con otras disciplinas y las diversas cosmovisiones de diferentes culturas. Tal ética será más en clave de interrogante que de respuestas. El jesuita español Juan Masiá Clavel, como fruto de muchos años en Japón, propone una ética "en la frontera" entre disciplinas, religiones y culturas [2]. Tal ética, explicita, no será de respuestas deontológicas, sino una "moral de interrogaciones" situacionales, que toma con seriedad las experiencias de la vida. Esta ética evita el énfasis en las prohibiciones y además es dinámica y pluralista; se desarrolla de cara al futuro y a la cambiante situación humana. Lejos de ser sectaria, tiene que ser

> ...ecuménica... ya que busca el terreno común en el que podemos converger con otros que, aunque no compartan la misma cosmovisión, pueden compartir con nosotros la preocupación común por el futuro de la humanidad.

Esta ética escucha, pregunta, acompaña, dialoga y anima. En fin, es una ética siempre en camino, no acabada [3].

Es obvio que rompe esquemas deontológicos en favor de una ética contextual, histórica, surgida de situaciones vivenciales. Metodológicamente propone que el *pensamiento* ético sea acto segundo pues, el acto primero será el sujeto y su contexto vivencial. Tal pensamiento brota de la experiencia, de la sabiduría fruto de haber enfrentado múltiples situaciones de vida y haber aprendido cómo responder [4]. La racionalidad moral no viene de los "encargados" de la ortodoxia, sino desde los sujetos mismos. Siguiendo a Gustavo Gutiérrez, es pensamiento ético que se

---

[2] Después de su destitución como profesor de bioética en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) en 2009 por la Congregación para la Doctrina de la Fe, Masiá regresó a Japón y asumió el lema "en la frontera" como descripción de su pensamiento. Vea sus sitios web: jmasia.bubok.es y juanmasia.net La expresión "en la frontera" recuerda a Paul Tillich, quien igualmente reclamaba que su pensamiento fuera "en la frontera".

[3] Juan Masiá Clavel, *Moral de interrogaciones. Criterios de discernimiento y decisión.* Madrid, PPC, 2000; la cita textual viene de p. 77.

[4] Masiá Clavel destaca que "sabiduría" correlaciona con "ética". Vea *Moral de interrogaciones, op. cit.*, pp. 157-166.

verifica en la inserción real y fecunda en la cotidianidad [5]. En este sentido, se privilegia la ortopraxis sobre la ortodoxia. "Un conocimiento correcto", expresa José Míguez Bonino, "depende de una acción correcta. O más bien, el conocimiento se desvela en el hacer" [6]. Lo ético es plural, histórico y contextual, no universal transhistórico atemporal. En este enfoque desaparecen los principios y las leyes universales de conducta. Lo que queda son conductas adecuadas a situaciones reales, que contribuyen a la construcción de convivencias saludables, responsables y justas. Es una ética "relacional", no "legal" pues, "[l]a ética empieza cuando junto al yo aparece un 'tú' con el que dialogar" [7].

1. Ética intercultural

La teología de la liberación rompe con esquemas deontológicos-legalistas de la ética a favor de una ética contextual que emerge de las realidades históricas. Siguiendo esta intuición liberadora, en años recientes, impulsada por el surgimiento de movimientos reivindicatorios de pueblos originarios y afrodescendientes, junto con la insistencia feminista en la diversidad, se ha ido desarrollando una "ética intercultural".

La "interculturalidad", como hermenéutica para trazar la ética, remite al reconocimiento de otras racionalidades como legítimas y merecedoras de consideración. En este sentido, según el filósofo chileno Ricardo Salas Astrain:

> La ética intercultural... responde al corazón mismo de la diversidad inherente a las sociedades modernas multiculturales, porque efectivamente supone la cuestión de cómo poder dar cuenta de la relación con el otro, no entendido sólo como el pobre y el excluido dentro de mi propia formación social, sino también al extranjero, pero más radicalmente al que tiene "otras razones diferentes a las mías" [8].

---

[5] Gustavo Gutiérrez, "Teología desde el reverso de la historia", en: *La fuerza histórica de los pobres, selección de trabajos*. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1980, p. 369.

[6] José Míguez Bonino, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 116.

[7] Masía Clavel, *Moral de interrogaciones, op. cit.*, p. 136.

[8] Ricardo Salas Astrain, *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Quito, Abya-Yala, 2006, p. 45.

La interculturalidad retoma la intuición fundamental de la teología de la liberación del "lugar" desde donde se hace la reflexión, y se convierte en crítica sistemática del cristianismo como monocéntrico en sus propuestas éticas teológicas. Esto permite

> ...avizorar una nueva forma de comprender la particularidad de nuestro mirar y de escuchar a los otros, al mismo tiempo que aprenderemos interculturalmente a fortalecer un modelo de co-protagonismo de la mirada y la voz, propias y ajenas [9].

Por consiguiente, prosigue Salas Astrain,

> ...interculturalidad no se la puede separar de procesos de auto y de hetero-reconocimiento entre culturas diversas —culturas nacionales, populares y étnicas—, que muchas veces han vivido históricamente relaciones de exclusión y de negación *ad intra* y *ad extra*. En este sentido, la interculturalidad nos conduce a una discusión acerca de las formas de reconocimiento de las identidades culturales, del hetero-reconocimiento de culturas que han vivido en la asimetría y más fundamentalmente plantean el gran problema de las identidades morales [10].

Esto es especialmente importante en tiempos de globalización, cuando "las culturas" cada vez más asumen relevancia en cuestiones político-económicas en el ámbito mundial. En el fondo, el marco ético intercultural "aspira a construir un mundo humano donde todos podemos convivir, diferentes e iguales al mismo tiempo".

Raúl Fornet Betancourt, el mayor exponente de la interculturalidad, propone algunas tesis "provisionales" pertinentes en cuanto a la interculturalidad [11]:

---

[9] *Ibid.*, p. 59.

[10] *Ibid.*, p. 60.

[11] Las siguientes tesis son de Raúl Fornet Betancourt, "Interculturalidad o barbarie. 11 tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad", en: *Pasos* (San José, DEI) No. 121. El artículo fue publicado en varias revistas latinoamericanas y está disponible en la Internet: seminariodeinvestigacionii.bligoo.com.co/.../11_TESIS_FORNET.pdf entre otros sitios. Fue presentada originalmente como ponencia en la Asociação Sul Americana de Filosofía e Teologia Interculturais (ASAFTI), Simposio sobre Estudos Interculturais, 24-25 de enero de 2005, Porto Alegre, Brasil.

1. El principal "defecto" de la filosofía occidental "es la búsqueda de razones absolutas y evidencias apodícticas". Esto hace imposible un pensar intercultural, por cuanto la interculturalidad presupone diversidad y diálogo, diferencia y contraste, aun indefinición y contradicción, como elementos legítimos y enriquecedores.

2. Urge el reconocimiento de "una cultura de conocimientos contextuales que reflejan la inserción en las experiencias concretas que hace la gente en sus respectivos proyectos de vivir con dignidad". El abstraccionismo conceptual de la filosofía occidental tiende a eliminar lo real en cuanto a lo humano. Sin mundo real, "no hay lugar ni ocasión para que nazca lo intercultural".

3. Es necesario "redimensionar la clásica discusión sobre la subjetividad desde las experiencias y necesidades de seres humanos concretos y desde sus diferentes imaginarios". Esto es especialmente importante para la ética, pues ella es relevante cuando corresponde a la vida misma y su realidad situacional. El sujeto no es abstracto sino viviente.

4. La propuesta de una razón filosófica única mediante la ley como criterio y medida de toda argumentación racional posible es "aniquilador de las diferencias". Entonces, frente a la ley, se "requiere una especie de rebelión" que "hace posible una cultura razonada de las muchas formas contextuales en que los humanos dan razón de la situación de su condición". Los movimientos emancipadores que luchan por el reconocimiento de su diferencia tienen mucha importancia en este sentido rebelde. "Son esos movimientos los que muestran que, si se me permite usar una simbología de la teología cristiana, la 'resurrección de la carne' es posible, es decir, que las contextualidades situacionales, cargadas de historia y de vida, irrumpen en el curso del mundo imprimiéndole muchos rostros y ritmos".

5. Lo que se busca es "una cultura de las 'razones' en diálogo", donde "la humanidad articula situacionalmente lo que le preocupa o desea, lo que sabe o quiere saber, lo que debe hacer o no hacer". En este esfuerzo caben como orientadoras las filosofías contextuales provenientes de África, Asia y América Latina.

6. Tal diálogo intercultural debería articularse no tanto de "culturas", sino de "situaciones humanas" que parten de la diversidad de sujetos humanos concretos y sus mundos situacionales.

7. La interculturalidad no se entiende aparte de estructuras de poder, de opresión, violencia e injusticia. Por ende, la interculturalidad tiene que ser crítica de esas estructuras. Las voces del diálogo intercultural "conformarían el foro en el que se multiplican las voces y, con ellas, las alternativas de la humanidad, cambiando así radicalmente las condiciones para hablar de nuestra época y de sus posibilidades futuras". En este sentido, es necesario criticar de forma radical la globalización y las instituciones, incluyendo las universidades, y los arreglos que dominan la administración de la economía política mundial, además el tipo de ser humano que proponen.

8. Finalmente, en síntesis, "no basta con interpretar interculturalmente el mundo sino que es necesario transformarlo en un mundo intercultural".

La "interculturalidad" viene como una hermenéutica para la ética. Obviamente comprende una acepción antropológica pero además política. Al mismo tiempo, "cultura" también se refiere a grupos sociales subordinados, como homosexuales o religiosos o incluso, creo, disciplinas de los saberes como las ciencias y tecnologías o las artes y humanidades. Entre estos grupos o "situaciones humanas" donde tienen "otras razones diferentes a las mías", se desarrollan racionalidades propias [12]. La interculturalidad reconoce como dignas de consideración intelectual, estas formas propias de pensar y actuar de los grupos subordinados por la cultura dominante o tomadas como incomprensibles. Es la aceptación de la multi-versidad y no exclusivamente de la uni-versidad. Es dar voz a los que se les ha negado el derecho de hablar o comprender a los que ven de forma diferente.

2. Interculturalidad y liberación

Es evidente que la "interculturalidad" y la "liberación" están integralmente emparentadas. Refiriéndose a estos dos ejes de pensamiento, Fornet Betancourt dice:

[12] Por ejemplo, "teoría queer" de los homosexuales. Hace más de medio siglo, el científico y novelista C. P. Snow nos llamó la atención sobre las "dos culturas" —ciencia y humanidades— incapaces de comunicarse entre sí porque hablan lenguajes diferentes y, por tanto, representan racionalidades distintas. Vea C. P. Snow, *Las dos culturas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

Se trata de un pensamiento contextualmente comprometido cuya aspiración rectora es la de contribuir a que América Latina se interprete desde sí misma y se transforme según un proyecto propio que recoja la memoria liberadora latente como horizonte de esperanza en la historia de su pueblo [13].

La interculturalidad emerge desde la gente identificada con la teología de la liberación y ambos conceptos comparten un mismo método y una misma preocupación por la justicia. Además, la teología de la liberación preparaba el terreno para el énfasis intercultural actual, pues plantea el sujeto histórico como el eje central de la reflexión teológica y así estimuló, como parte de su propia constitución, las teologías de sujetos específicos como la "teología campesina" [14], la "teología indígena" [15] y la "teología afrodescendiente" [16], entre otras. Asimismo, se enfatizó la espiritualidad [17] y la plasmó en la "misa de la tierra sin mal" [18], la "misa de los quilombos" [19], las "misas

---

[13] Raúl Fornet Betancourt, *Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Quito, Abya-Yala, 2007, pp. 123s.

[14] Véase, por ejemplo: José Luis Caravias, *Luchar por la tierra. Inspiraciones bíblicas para las comunidades campesinas*. La Paz, Paulinas-Catena, c. 1983.

[15] Véanse, por ejemplo: *Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano, México*. México D. F.-Quito, CENAMI-Abya-Yala, 1991; *Somos reflejo del Dios vivo. Teología de la identidad y teología de la historia en las Asambleas de EAPI*. Temoaya, Edo. de México, 17-21 febrero 1992; *Teología india mayense. Memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales, México*. Quito, Abya-Yala, 1993; *Sabiduría indígena, fuente de esperanza. Teología india*. Memoria III Encuentro-taller latinoamericano, Cochabamba, Bolivia, 24-30 de agosto de 1997. Cusco, IDEA-CTP-IPA, 1998; Josef Estermann (coord.), *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena*. La Paz, ISEAT-Plural Editores, 2006.

[16] Véanse, por ejemplo: ATABAQUE-ASETT, *Teología Afroamericana*. II Consulta Ecuménica de Teología y Culturas Afroamericanas y Caribeña. Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1998; Antônio Aparecido da Silva (organizador), *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo, Paulinas, 1998.

[17] Véanse, por ejemplo: Eduardo Bonnín (ed.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*. San José, DEI, 1982; Pedro Casaldáliga y José María Vigil, *Espiritualidad de la liberación*. Quito (?), Asamblea del Pueblo de Dios en América Latina y el Caribe [¿Editorial Verbo Divino?], 1993 (?).

[18] Pedro Casaldáliga y Pedro Tierra, texto; Martin Coplas, música; Cláudia Andujar, fotos. *Missa da terra sen males*. Rio de Janeiro, Tempo e presença, 1980. Edición rústica en español, sin música y fotos: P. Casaldáliga, P. Tierra. *Misa de la tierra sin males*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1980.

[19] Pedro Casaldáliga con Pedro Tierra, *Missa dos Quilombos*. Música de Milton Nascimento. São Paulo, Ariola, 1982. Esta misa fue prohibida por el Vaticano.

criollas y campesinas" [20]. Su proyecto histórico aboga por la autodeterminación de los pueblos-culturas claramente marginados y discriminados. Al hacerlo, de modo implícito reconoce sus derechos políticos, al igual que la legitimidad de las formas de pensar de otras culturas. Como afirma Irarrázaval, "la teología de la liberación constituye un meta-paradigma con un desenvolvimiento polifónico" [21].

En el fondo, como indiqué, la preocupación de la interculturalidad es el "reconocimiento" según consigna Salas Astrain, y éste plantea el problema de la alteridad: "¿cómo inter-actuamos cuando nos abrimos a una diversidad que no es simplemente dialógica, sino pluri-lógica?" [22]. La teología de la liberación introduce la alteridad en el pensamiento teológico-ético latinoamericano y caribeño. Y la interculturalidad retoma con fuerza esta preocupación como programa transformador, tanto de la teología como de la sociedad. Juan José Tamayo, teólogo español y amigo de la teología de la liberación, expresa:

> La teología intercultural no es una corriente teológica más a sumar a la larga nómina de teologías surgidas en el siglo pasado, sino una propuesta para la transformación del cristianismo como movimiento humanizador y liberador, de las religiones atendiendo al multiverso cultural en que están insertas, y de la teología en cuanto disciplina académica, pero también y de manera prioritaria, en cuanto renovación del quehacer teológico [23].

Como asevera Irarrázaval, la teología de la liberación une

> ...la acción y espiritualidad de liberación, y por otro lado la riqueza polifónica (que implica una gama de paradigmas latinoamericanos)... Desde pueblos pobres con su dolor y lucha,

---

[20] Misa colombiana; Misa nicaragüense; Misa salvadoreña; Misa argentina.

[21] Diego Irarrázaval, "Innovación teológica en América Latina". Ponencia presentada en el V Encuentro Internacional de Teólogos, Teólogas y Cientistas Sociales. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 31 de octubre al 2 de noviembre de 2011, San José, Costa Rica.

[22] Ricardo Salas Astrain, "Por una nueva tensión de la ética intercultural y la política del reconocimiento". Primer Encuentro Latinoamericano de Teologías de la Liberación e Interculturalidad. *Teologías de la liberación e interculturalidad*. San José, Editorial Sebila, 2010, p. 165.

[23] Juan José Tamayo, *La teología de la liberación, en el nuevo escenario político y religioso*. Valencia, Editorial Tirant lo Blanch, 2009, pp. 242s.

desde diversas culturas y místicas, se han estado replanteando modos de pensar (epistemologías) y modos de interpretar y actuar (hermenéuticas) [24].

En este sentido, la interculturalidad, como horizonte paradigmático, no sustituye, profundiza el proyecto de la propia teología de la liberación.

3. El problema de la ley

En el fondo de la interculturalidad/liberación —y central para la ética contextual— está la cuestión de la ley porque, por su naturaleza, es excluyente. Por definición, implica razón única o pensamiento hegemónico. Es, siguiendo a Enrique Dussel, "una *Totalidad* de sentido" que centra en "lo mismo" y "se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad". Todo es "monólogo" [25]. Por esta razón, como indica Fornet Betacourt en su cuarta tesis, "ley" e "interculturalidad" difícilmente pueden convivir.

La ley, y por consiguiente la ética entendida en términos legales —obediencia y cumplimiento de deberes universales— ha sido constitutiva del pensamiento ético [26]. Claro está que la tradición judía, como vemos en la Biblia hebraica (el "Antiguo Testamento" según los cristianos), privilegia la ley. En el cristianismo, la tradición católica romana basa su moral en la idea de la ley natural, como "criterio de conducta universalmente válida como fuente objetiva e imparcial", y "anterior" a toda determinación particular de conducta [27]. Para el protestantismo, la Palabra de Dios, manifestada en la Biblia, funciona de la misma manera. El resultado ha sido el legalismo y la imposición

---

[24] Irarrázaval, "Innovación teológica en América Latina", *op. cit.*

[25] Enrique Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, Tomo 1. Tercera edición. Buenos Aires, La Aurora, 1987, pp. 97, 127. (Primera edición de 1973 publicada por Siglo XXI y titulada: *Para una ética de la liberación latinoamericana*).

[26] En este trabajo nos interesa el pensamiento cristiano y occidental, donde la deontología se halla muy presente. No obstante, la racionalidad deontológica no se restringe al cristianismo ni al Occidente. Otras religiones y culturas imponen normas y prohibiciones que se consideran absolutas y universales y exigen su obediencia. Estas normas se refieren a rituales, alimentación, roles sociales o de género, modos de vestir, prácticas agrícolas, etc., y exigen conformidad en su práctica.

[27] Niceto Blázquez, *Los derechos del hombre*. Madrid, BAC, 1980, pp. 67s.

hegemónica de un solo pensamiento, "proclamado por autoridad competente" [28]. Con Kant y el imperativo categórico, la ética filosófica establece "el deber" como el fundamento de la moral ya que

> ...no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, sino es, objetivamente, la *ley* y, subjetivamente, el *respeto puro* a esa ley práctica, y, por tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones [29].

Así que la filosofía reivindica a la teología.

El debate data desde San Pablo [30]. Él declara la libertad de la ley y la ética que propone es "acomodacionista" y no "legalista", de acuerdo con el moralista español Lorenzo Álvarez Verdes de la Academia Alfonsiana de Roma. "La figura de la libertad —apunta Álvarez Verdes— es la bandera que debe ondear en la cima de cualquier discurso de ética cristiana..." [31], afirmación que dista mucho de la ética legalista que predomina en las iglesias [32]. Y es precisamente la ética paulina, que se rebela contra la ley, la que fundamenta una ética que toma en serio los "manantiales de sabiduría" para el pensamiento ético intercultural cristiano.

4. El carácter de la ética paulina

San Pablo reunía la interculturalidad en su propia persona. Era judío pero griego culturalmente; ciudadano de Roma y viajero por todo el Medio Oriente y el Mediterráneo. Estudió con el gran filósofo judío Gamaliel, sin embargo conocía la filosofía

---

[28] *Catecismo de la Iglesia católica*, Capítulo 3, 1951.

[29] Immanuel Kant, "Fundamentación de la metafísica de las costumbres", en: *De la conducta moral y política*. San José, Libro Libre, 1988, p. 103. Énfasis en el original.

[30] Acepto como cartas auténticas de San Pablo: 1 y 2 Tesalonicenses, Gálatas, Filipenses, Filemón, 1 y 2 Corintios y Romanos.

[31] Alfonso Álvarez Verdes, *Caminar en el Espíritu. El pensamiento ético de S. Pablo.* Roma, Academiae Alphonsianae, 2000, p. 249.

[32] Aquí vemos la importancia de "cartas auténticas" de San Pablo y las "cartas deuteropaulinas" como las cartas pastorales, pues las pastorales muestran una clara tendencia deontológica. Vemos en el corpus neotestamentario ambas tendencias. Entre los Evangelios, solo Mateo es "deontológico"; Lucas es "contextual", mientras que Marcos incorpora el contextualismo y el consecuencialismo. Juan, me parece, es consecuencialista. Las otras escrituras neotestamentarias reflejan posiciones fuertemente deontológicas.

griega. Su pensamiento ético refleja esta realidad intercultural puesto que:

> En la sociedad helenística, que formó el escenario de su ministerio y cuya cultura estaba amplia y significativamente difundida por todo el mundo mediterráneo, numerosos movimientos filosóficos, éticos y religiosos de muchos orígenes y variedades se engranaban e interpenetraban constantemente [33].

Sus fuentes eran la Biblia hebraica, las enseñanzas rabínicas, la cultura y filosofía helénicas, como asimismo las enseñanzas de Jesús. Alude o cita directamente la Biblia hebraica; sus listas de vicios y virtudes provienen de los filósofos griegos; su estilo con frecuencia es el del filósofo cínico y estoico, al igual que sus ideas y conceptos; la persona de Jesucristo une todo en una síntesis. San Pablo "recogió múltiples elementos formales y objetivos de la ética antigua" [34], esto es, de su mundo contemporáneo. En forma original y creativa, fusionó elementos de estas fuentes en una síntesis ética que correspondía a su medio histórico. Como subraya Victor Paul Furnish, influyente pionero de las interpretaciones actuales de San Pablo, en su estudio clásico sobre la teología y ética paulinas:

> En las enseñanzas de Pablo se encuentran tanto elementos éticos judíos (rabínicos y apocalípticos) como griegos. Decir que él era judío y no griego, o griego y no judío, o aun que *básicamente* era uno o el otro, es perder el punto esencial. En la medida en que buscó la sabiduría ética dondequiera que se encontrara y la expresó en formas apropiadas para su tiempo, era mucho más un hombre de la era *helenística* [35].

San Pablo encuentra recursos positivos en las distintas culturas. Su misión es a los gentiles y esto no exige que rompa con sus culturas para incorporarse en la comunidad cristiana. No es cuestión de circuncisión o comer carne sacrificada a los "ídolos", sino de estilo de vida en sintonía con Cristo. "El evangelio nos permite celebrar el pluralismo y darle la bienvenida

---

[33] Victor Paul Furnish, *Theology and Ethics in Paul*. Nashville & New York, Abingdon Press, 1968, p. 66.

[34] Wolfgang Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 245.

[35] Furnish, *Theology and Ethics in Paul, op. cit.*, p. 66.

a la comunidad de fe" porque "[p]ara Pablo, no hay patrones culturales que sean requisito para la existencia cristiana; ni ninguno de ellos es excluido, a menos que dificulte la libertad y comunidad en Cristo" [36]. Los judíos que quieren ser cristianos pueden seguir siendo judíos; los gentiles que se comprometen con Cristo pueden seguir siendo gentiles. Para San Pablo, la existencia cristiana está marcada por la diversidad; es plural, no singular.

Esto se percibe en su ética. San Pablo no propone ningún código moral, ya que "la lógica del pensamiento paulino excluye del sistema ético cristiano cualquier tipo de preceptividad en clave de 'código'" [37]. Incluso su estilo epistolario demuestra un enfoque contextual. Sus cartas contienen respuestas y consejos orientados a comunidades y casos específicos, no desarrollos sistemáticos de doctrina moral. No son declaraciones universales transhistóricas. Comenta Wolfgang Schrage, conocido exegeta alemán:

> Sus recomendaciones concretas no se dirigen a todos los hombres (sic), ni se adaptan a todas las circunstancias, sino que son totalmente irrepetibles y originales (cf. la carta a Filemón), y, en ocasiones, son desde todo punto pragmáticas (cf, 1 Cor 16,2) [38].

Éste es el sentido de "acomodación" que Álvarez Verdes afirma que caracteriza la ética paulina. No son tanto las acciones concretas, aunque son importantes, como "el estilo o talante con que deben realizarse". Según este autor:

> Un grado de flexibilidad y capacidad de acomodación como el que Pablo asume en sus comportamientos sólo puede fundarse en un tipo de "ennomía" que ve en Cristo la fuente de inspiración criterial y metodológica que permite al sujeto buscar en cada momento concreto de la historia la fórmula justa para plasmar de dinamismo el amor redentor [39].

---

[36] Thomas W. Ogletree, *Hospitality to the Stranger. Dimensions of Moral Understanding*. Louisville & London, John Knox Press & Westminster, 2003, pp. 137, 136.

[37] Álvarez Verdes, *Caminar en el Espíritu, op. cit.*, p. 148. Cf. Furnish, *Theology and Ethics in Paul, op. cit.*, p. 210.

[38] Schrage, *Ética del Nuevo Testamento, op. cit.*, p. 232.

[39] Álvarez Verdes, *Caminar en el Espíritu, op. cit.*, p. 250. En cuanto a la palabra "ennomía," el prefijo "en" significa dotar una calidad; en este caso, es "dotar" la vida y conducta con "Cristo".

Esto no implica el subjetivismo moral, sino

> ...impulsa al sujeto al examen atento de la problemática histórica en que vive, y que busca la respuesta no limitándose a las aportaciones de la antropología y de la cultura (que serán siempre imprescindibles) sino tratando de conectar con la fuente última de inspiración y orientación: el *vous* [mente] de Cristo [40].

Thomas Ogletree, estudioso estadounidense de la Biblia y la ética, acierta al afirmar: "El reconocimiento de la relatividad cultural y del pluralismo descansa sobre el nuevo examen que Pablo hace del lugar de la ley en la actividad de Dios" [41]. El centro del pensamiento ético paulino es la libertad de la ley. Para San Pablo, en tanto que no niega que la ley nos ampara, en mucho sentido Jesucristo sustituye a la ley. Ya no es la ley la que nos muestra el camino, es Jesucristo. La ley, por supuesto, se refiere a la ley manifestada mediante rituales y observancias concretas. Pero para San Pablo, la ley, ante todo, se entiende como sistema normativo [42] o deontológico; como conjunto normativo impuesto al creyente. Como tal, adolece de dos problemas. Por un lado, se presta para su mero cumplimiento sin ningún compromiso existencial o real con la normativa. Por otro, se impone por encima de sujetos vivientes y sus necesidades concretas. La ley es incapaz de responder a esas situaciones. Por otra parte, el cumplimiento de la ley puede dañar al sujeto mismo cuando la "letra" tiene más valor que la situación humana o "espíritu" (2 Co 3,6). En nombre de la ley se comete injusticia y eso es pecado, aunque legalmente se cumpla la ley. San Pablo entiende la ética en términos de relaciones humanas, no de reglas legales. La suya es una ética de convivencia o *koinonía*. Se preocupa por sujetos y no por leyes. El problema moral de comer carne sacrificada a los "ídolos" es que puede dañar la sensibilidad o consciencia de otra persona (1 Co 8,1-13). No es la prohibición legal del divorcio, sino la paz y el bienestar de la pareja lo que debe regir (1 Co 7,10-

---

[40] *Ibid.*, p. 251. José Míguez Bonino toma éste como el hilo conductor para el desarrollo de una ética contextual latinoamericana fundamentalmente paulina. Véase, José Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras. Hacia una ética de la nueva humanidad.* San José, Universidad Bíblica Latinomericana, 2006 [1971].

[41] Ogletree, *Hospitality to the Stranger, op. cit.*, p. 137.

[42] Álvarez Verdes, *Caminar en el Espíritu, op. cit.*, p. 229.

16) [43]. Para San Pablo, no es el cumplimiento, son los "frutos", lo que cuenta para la vida moral. La obediencia no es a la ley, es a Jesucristo [44].

En este sentido, San Pablo propone la "ley de Cristo" (Gá 6,2). No es ley en el significado de preceptos concretos sino el núcleo de valores, integrado en el amor *ágape*, asumido por Cristo. "La 'ley de Cristo' es, entonces, —para San Pablo— la ley del amor" [45]. Amor es el criterio fontanal de la ética paulina. La conducta ética es la que demuestra o encarna el amor de Cristo [46]. En el mismo sentido, San Pablo también dice que el cristiano debería asumir la "mente de Cristo" (1 Co 2,16). Vale decir, orientar la vida conforme el mismo pensamiento de Cristo. Nuevamente, no es conducta según leyes y reglas sino según "la constelación de pensamientos, criterios de valor, etc., que moldearon la 'personalidad' de Jesús" [47]. Ésta es la "ennomía crística" que ha de responder a las múltiples situaciones de la vida. Significa vivir en sintonía con ese núcleo de valores que le servía a Cristo en su praxis mesiánica [48].

En síntesis, la ética paulina es ética en clave indicativa y no imperativa [49]. El indicativo es una cualidad que señala alguna respuesta que es el imperativo. Hay coherencia entre los dos, pero mientras el indicativo es flexible y frecuentemente ambiguo en cuanto se presta para interpretaciones diferentes, el

---

[43] Victor Paul Furnish demuestra el sentido liberador de la ética paulina para situaciones como la sexualidad, incluyendo la homosexualidad, el matrimonio, el divorcio, el papel de mujeres y la Iglesia frente al mundo, entre otras cuestiones actuales de la ética. Véase, Victor Paul Furnish, *The Moral Teachings of Paul: Selected Issues*, Tercera edición. Nashville, Abingdon Press, 2009. Lamentablemente el libro no ha sido traducido al español. También véase, Irene Foulkes, *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*. San José, SEBILA, 2011 [1996].

[44] Míguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*, expone ampliamente el sentido de la ley, su significado y valor, y lo que significa vivir fuera de la ley.

[45] Furnish, *Theology and Ethics in Paul, op. cit.*, p. 64.

[46] Para Míguez Bonino, el "amor" es la virtud teológico-ética fontanal. "El resumen de la ley dada a Israel, la vida y la enseñanza de Jesús, el llamado a la imitación del Señor, la ley de Cristo, la perfecta ley de libertad o la vida en el Espíritu, coinciden y convergen en este foco: el amor. Ésta es la ley que guía la marcha cristiana", en: *Ama y haz lo que quieras, op. cit.*, p. 57. En las páginas siguientes, Míguez Bonino explica el significado del amor para la conducta cristiana.

[47] Álvarez Verdes, *Caminar en el Espíritu, op. cit.*, p. 248.

[48] *Ibid.*, p. 244; cf. pp. 146-152.

[49] *Ibid.*, pp.131-156.

imperativo es fijo y preciso. La ética deontológica privilegia el imperativo, en tanto que la ética contextual enfatiza el indicativo. Tocante a la ética paulina, "[l]o verdaderamente específico... es el indicativo cristiano, que regenera la persona en cuanto sujeto de 'posibi-litaciones' (sic)" y esto está en función "no de la disolución sino la plenificación de lo humano" [50]. Esto, afirma Álvarez Verdes, posibilita el diálogo con otras propuestas éticas [51]. La plenificación de lo humano y el diálogo entre culturas son las preocupaciones básicas de la ética contextual e intercultural. La ética contextual o intercultural ciertamente es ética indicativa y paulina.

5. Ética, cultura y sabiduría profunda

Diego Irarrázaval, como teólogo, es especialmente sensible a la interculturalidad, o, de acuerdo con su propio término, a los "manantiales de sabiduría" [52]. Su labor misionera entre las culturas aymara y quechua de los Andes del sur de Perú, le enseñó nuevos indicativos para pensar la ética en términos interculturales. Encuentra recursos para la ética entre las culturas y la sabiduría ancestral:

> De esta y otras maneras la comunidad entiende los acontecimientos humanos con su densidad espiritual. A fin de cuentas, el discurso genuinamente creyente no es "sobre" un dios-objeto, sino que se refiere a "estar con" el Dios Vivo. Esto es inseparable de un estar con otros/otras (la interacción entre diferentes), e indesligable de un transformar el mundo para que quepan todos/todas [53].

Son "manantiales de sabiduría espiritual".

Desde Bolivia, la religiosa católica Antonieta Potente, destaca de igual modo la importancia de la diversidad y la cotidianidad para la ética. Aborda el tema mediante una reflexión desde una perspectiva de género, porque es como "un tejido de mil colores", que "no está acabado". "La perspectiva de género confía la

---

[50] *Ibid.*, p.154. "Posibi-litaciones" está en el original.

[51] *Ídem.*

[52] Véanse, por ejemplo, Diego Irarrázaval, *Cultura y fe latinoamericanas*. Santiago, Ediciones Rehue Ltda., 1994; *Teología en la fe del pueblo*. San José, DEI, 1999.

[53] Irarrázaval, "Innovación teológica en América Latina", *op. cit.*

palabra a las personas, a las cosas, a la tierra, a los animales, a los cuerpos, al mundo", sostiene Potente. Estas voces se manifiesten en la "Whipala", la bandera de colores del arco iris que ha venido como el símbolo de los pueblos autóctonos andinos por la justicia, el bienestar y la reivindicación cultural. Desde la Whipala emerge "algo que habita —a veces silenciosamente— la misma historia globalizada", y esto es "un sentimiento pluralista de la vida". Pero estas voces silenciosas y pluralistas son de "los inéditos," o sea, "lo que todavía no ha sido escuchado profundamente, que no ha sido contemplado, mirado, acogido". Lo inédito, entonces, es el paradigma necesario para pensar y reformular una opción ética en el mundo contemporáneo; para proponer caminos alternativos a la única vía presentada desde el universo neoliberal y posmoderno. Solo así podemos ser verdaderamente ecuménicos y comprender "que no somos 'hijos únicos', ni lo es nuestra cultura, ni nuestra religión con su ética" [54].

En igual sentido pero con referencia a la filosofía ambiental, otro chileno, el filósofo y ecólogo Ricardo Rozzi, encuentra recursos en la "sabiduría profunda" de las culturas autóctonas. "Los pueblos amerindios —explica Rozzi— han coevolucionado con... [los] diversos paisajes, ecosistemas y biotas, desarrollando una plétora de cosmovisiones y prácticas ecológicas". Las raíces de la filosofía ambiental latinoamericana están arraigadas en esa "plétora", "en los *ethos* ancestrales... Ninguna filosofía ambiental genuinamente latinoamericana podría concebirse sin incorporar a las culturas amerindias". Inspirado por el pensamiento del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) y su libro *América profunda* [55], Rozzi afirma:

> Este arraigo en contextos espaciotemporales específicos cuestiona la adopción de conceptos culturales y de filosofías desarrollados en Grecia o Europa de un modo colonialista, que supone que tales conceptos y filosofías tendrían una validez universal que no se altera frente a la heterogeneidad biocultural americana. La liberación de tales nociones universales "inalterables" hace posible la reemergencia de sa-

[54] Antonieta Potente, *Un tejido de mil colores. Diferencia de género, de cultura, de religión.* Traducción del italiano de Mariel Dos Santos. Montevideo, Dobleclic, 2001.
es.scrib.com/doc/69534324/Potente-Antonieta-Diferencia-de-Genero-Cultura-y-Religion

[55] Buenos Aires, Editorial Biblos, 1999; primera edición 1962.

beres amerindios arraigados en procesos coevolutivos que han tenido lugar en el continente americano desde hace unos 50.000 años.

Esto permite, a su vez, pensar la filosofía ambiental latinoamericana "desde los modos de pensar y habitar de los pueblos amerindios". Asimismo, contribuye de manera significativa al conocimiento ecológico científico occidental, porque toma en serio "las relaciones entre las culturas amerindias y la naturaleza" que han producido un considerable conocimiento ecológico [56]. Rozzi comprueba esto en su propio trabajo investigativo en la Tierra del Fuego de Chile, donde mantiene compromisos científicos y sociales con los pueblos originarios [57].

De forma similar a Irarrázaval y Rozzi, Potente resalta "los círculos de la sabiduría" como fuentes profundas de conocimiento ético. Son lugares o espacios "profundamente habitados por presencias" y "son dignos y muy dignos". Son "críticos y desafiantes; espacios ancestrales, algunos clasificados como indígenas, otros como periféricos y posmodernos; ciudades y barrios o campos, sin embargo siempre espacios". La teóloga relaciona integralmente sabiduría, ética y estos espacios:

> El lazo entre la sabiduría y estos espacios es muy intenso: porque la sabiduría emana desde estas geografías, como intento de sobrevivencia o cuidado de la vida, a veces sin ningún código ético preestablecido, más bien, simple obediencia al derecho ancestral de la sobrevivencia humana de mujeres, niños, jóvenes, hombres y también de su abundante o amenazada biodiversidad, seguimiento de la vida [58].

---

[56] Ricardo Rozzi. "La filosofía ambiental", en: Enrique Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y 'latino' (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos.* México D. F., Siglo XXI, 2010, pp. 434s, 440. Muchas de estas ideas han sido incorporadas al libro editado por Rozzi y otros, *Fundamentos de conservación biológica. Perspectivas latinoamericanas.* México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2001.

[57] Véase Ricardo Rozzi y otros, *Guía multi-etnica de aves de los bosques templados de Sudamérica austral.* Punta Arenas, Editorial Fantástico y Universidad de Magallanes, 2003. Rozzi colabora intensamente con la Reserva de Biosfera Cabo de Hornos y estableció el Parque Etnobotánico Omora, donde desenvuelve proyectos de investigación conjunto con el pueblo Yahgan. Vea: www.omora.org/castellano/bienvenido.htm

[58] Antonieta Potente, "Reflexiones en torno a lo narrado desde América Latina", en: www.alboan.org/javier2006/.../potente_america.pdf

La sabiduría trata de modo particular el discernimiento de las respuestas o acciones apropiadas que desenvuelven la vida de forma satisfactoria dentro de contextos históricos. Se sustenta en la experiencia vivencial, cotidiana, eminentemente práctica, que facilita el "buen vivir", como dicen los pueblos andinos. Está caracterizada por la sagacidad y la perspicacia y pertenece tanto a personas individuales como a las culturas. La "sabiduría profunda" es producto de centenares de años de convivencia y adaptación a condiciones sociohistóricas y geográficas. Ciertamente la ética y la sabiduría van juntas.

Conclusión

Masiá Clavel se pregunta:

> ¿Cómo construir una humanidad en que nos hagamos vivir mutuamente, en vez de destruirse cada persona a sí misma, a sus semejantes y al entorno ecológico? ¿Cómo recuperar la conciencia de vivir, la gratitud por estar siendo vivificados, la responsabilidad de vivificarnos mutuamente? ¿No se resumirá en estas tres tareas toda la ética de la vida?

Creo que sí, no obstante para implementarla es necesario, como el mismo Masiá Clavel señala, esforzarnos para "tender puentes de sabiduría y caminos de espiritualidad, más allá y más acá de las expresiones concretas locales y epocales de cada cosmovisión, para evitar dogmatismos y fundamentalismos" [59]. De esto es de lo que se trata la ética intercultural.

---

[59] Juan Masiá Clavel, *La gratitud responsable, vida, sabiduría y ética.* Bilbao, Universidad Pontificia Comillas-Desclée De Brouwer, 2004, pp. 10, 12. Este libro es un interesante esfuerzo por comprender la bioética cristiana mediante la incorporación de la cultura y tradiciones religiosas japonesas.

Capítulo V

Ética en la polifónica aldea global

La diversidad representa una dificultad para la ética cristiana porque no facilita la construcción de principios, leyes o normas universales, que constituyen la "materia prima" de la ley natural en la tradición católica romana o de los imperativos categóricos tipo Kant en el protestantismo. La ética busca ser universal, y que su universalidad la legitime. Si algo no calza, se trata de una equivocación y se debe rechazar. La "igualdad exacta" o falta de variedad es buena, "la diferencia" es mala. La realidad carnal no solamente está subordinada a un plano intelectual o espiritual, sino parece distorsionar o contaminar la verdad universal.

Sin embargo, todos aquellos que por múltiples razones no "calzan" y cuyas voces son diferentes o, dicho más exactamente, han sido silenciadas, cada vez demandan con más fuerza ser vistos, oídos y tomados en cuenta. Ellos exigen nuevas formas de ser y relacionarse en la comunidad. Siguiendo el ejemplo de Hechos 2,1-12 y la "polifonía de voces" que el fuego del Espíritu Santo anima, la erudita bíblica y feminista nicaragüense, Violeta Rocha, nos reta a pensar en una nueva clase de comunidad:

> Dispuesta a hacer nuevas las cosas, el orden, las relaciones, ¡pero hacerlo bien! No de acuerdo a los estándares y exigencias del mercado, sino de acuerdo a la realidad del amor y de la misericordia. En fin, comunidades que tienen en común el derecho a la vida, al amor, al placer, a construir, a derriban, a recrear, a ser escuchadas, a ser diferentes... Polifonía teológica en la multiculturalidad latinoamericana y caribeña, es un deseo de continuar ese actuar del Espíritu en medio de nuestros pueblos. Una polifonía donde puede haber también disonancia pero en un ambiente armónico de intenciones de continuar juntos/as: ¡Una polifonía teológica con resonancia profética! [1].

Hacer esto demanda nuevas formas de construir la ética. Estas "nuevas formas" serán contextuales, respetuosas del género, y estarán centradas en personas y grupos, como agentes morales capaces de tomar sus propias decisiones. Sobre todo, las nuevas formas requerirán escuchar y respetar la diferencia y la diversidad: escuchar verdaderamente las voces silenciadas. En palabras de Rocha, tal ética no será universal, será "polifónica".

En lo que sigue, reflexionaré sobre estas dimensiones y sus implicaciones, para hacer ética en una muy diversa o polifónica aldea global. Primero, con todo, describiré algunas voces de América Latina que han sido silenciadas. Luego, repasaré los pensamientos más relevantes de dos prominentes pensadores cristianos latinoamericanos: Ivone Gebara, de Brasil, y Raúl Fornet Betancourt, de Cuba, a fin de sugerir un marco teórico para mis argumentos. Acto seguido, procederé a ampliar el significado de contexto y de la agencia moral y sugeriré la alteridad como el marco para la organización de una ética polifónica. Finalmente, concluiré con algunos breves comentarios en cuanto a la tarea que tenemos por delante, para elaborar la ética en una aldea global polifónica.

1. Voces silenciadas

1. *Las voces de los empobrecidos*. Hace algún tiempo, una pastora metodista describió así su parroquia en Lima, Perú: Un vecindario industrial y botadero de basura, inundado de

[1] Violeta Rocha, "Polifonía teológica en la multiculturalidad latinoamericana y caribeña". Conferencia inaugural como Rectora de la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica, en: *Boletín Rectoral* (enero-julio, 2005), p. 2.

humo y polvo, aire viciado y malos olores, basura acumulada en las calles; carente de toda medida sanitaria, y lleno de casas de cartón apenas estacadas unas sobre otras. Tal es la realidad en que viven millones de personas alrededor del mundo. Un artículo en *Scientific American* nos informa que:

> Uno de cada seis habitantes del planeta todavía lucha diariamente para tener una parte, si no todo, de los requisitos críticos de sobrevivencia tales como el agua potable, una habitación segura y sana como también los servicios básicos de salud. Esta gente sobrevive con un dólar o menos y está olvidada por los servicios de salud, educación e infraestructura. Cada día más de 20.000 mueren de pobreza, por falta de alimentos, agua potable, medicina y otras necesidades esenciales [2].

Las voces de los empobrecidos nunca han sido escuchadas por las políticas del mercado libre, que impulsan la globalización y prometen prosperidad.

2. *Las voces de los pájaros*. El amanecer en los bosques neotropicales irrumpe con un maravilloso coro formado por cientos de especies de pájaros, cada uno cantando su propia melodía para formar todos juntos lo que los ornitólogos llaman el "coro de la aurora". No obstante, con la creciente y masiva deforestación y el extenso monocultivo de piñas y bananos, las voces de los pájaros han sido silenciadas. Para mucha gente es difícil oír las voces de la naturaleza y no puede captarlas. Hace años, Paul Tillich preguntó:

> ¿Somos capaces, *nosotros*, de percibir la oculta voz de la naturaleza? ¿Nos habla, a nosotros, la naturaleza? ¿Os habla a vosotros? ¿O bien se nos ha vuelta silenciosa, ha enmudecido ante los hombres (sic) de nuestro tiempo? [3].

Pero, ciertamente, mediante la extensa destrucción del ambiente para el desarrollo de la industria agrícola, la cría de ganado, la tala de árboles maderables, los tóxicos industriales, la construcción de campos de golf y el levantamiento de hoteles

---

[2] Jeffrey D. Sachs, "Can Extreme Poverty be Eliminated?", en: *Scientific American*, número especial (septiembre, 2005), p. 56.

[3] Paul Tillich, *Se conmueven los cimientos de la tierra*. Barcelona, Libros de Nopal de Ariel, S. A., 1968 [1948], p. 78.

de cinco estrellas para turistas, la voz de la naturaleza —de los pájaros— está siendo velozmente silenciada.

3. *Las voces de los discriminados*. Algunos años atrás, durante una clase de teología contextual, una joven negra que hacía poco había sido transferida a nuestra institución, comentó:

> Es muy diferente estudiar aquí. En el seminario donde yo estaba estudiando, siempre que preguntaba el significado de la fe desde una perspectiva negra y femenina, se me decía que no debía hacer ese tipo de preguntas porque hay una sola fe y un solo Señor; pero aquí, más bien se me anima a hacer estas preguntas.

Rehusar escuchar las voces de la gente de color, o del género femenino, o de orientación homosexual, o de diferentes orígenes étnicos indígenas, no solo es discriminatorio —con todo lo que eso significa en términos de oportunidades de vida— sino que concretamente los margina a todos ellos de la legitimidad social. Sus voces son silenciadas.

4. *Las voces de los muertos*. Grabados en los pilares de mármol que sostienen la valla de hierro fundido que encierra a la catedral católica romana en la Ciudad de Guatemala, hay miles de nombres de indígenas, campesinos y de otros oficios, muertos por el ejército guatemalteco y los escuadrones de la muerte que el Gobierno auspició durante cuatro décadas de guerra civil interna. Ellos eran "subversivos", no pueblo o personas, y por eso fueron torturados, masacrados o desaparecidos. Sus voces han sido físicamente silenciadas, sin embargo ellos gritan a todo el que pasa por el templo.

El problema para una ética universalista, al estilo de una ley kantiana o natural, es que las voces diferentes no "caben" en ella. Estas voces incluso son silenciadas en nombre del universalismo que asume la hegemonía, ya se trate de la moral, la teología, la política o la economía. Demasiado a menudo, esto se traduce en injusticia y discriminación; en herir al pueblo en lugar de darle formación, como la ética debe hacerlo. El problema para la ética, entonces, consiste en escuchar estas voces y "elaborarse" desde ellas. De esta manera, la justicia sería posible y la nueva clase de comunidad que Rocha reclama se convertiría en realidad.

Desde América Latina y el Caribe, numerosas voces teológicas y filosóficas se esfuerzan por hacer exactamente esto. Dos de ellas, que hablan de forma directa de esta inquietud, son Ivone Gebara y Raúl Fornet Betancourt.

2. Pensamientos relevantes de Ivone Gebara y Raúl Fornet Betancourt

La brasileña Ivone Gebara, una hermana católica romana de la orden de Nuestra Señora (Notre Dame), claramente está surgiendo como una de las voces principales de la teología latinoamericana y caribeña. Con todo, durante un año reciente, ella fue "silenciada" por la iglesia por el modo como hace teología. Profundamente interesada en la liberación de las personas pobres y en el cuidado del ambiente natural, su perspectiva es ecofeminista. Sus "intuiciones" [4] hablan de manera directa de mi interés en una ética polifónica no universalista.

El interés específico de Gebara se relaciona con la epistemología: Cómo sabemos y entendemos. Ella cree que el conocimiento proviene de la experiencia pero, en su perspectiva, el conocimiento y el entendimiento han sido definidos por la exclusiva experiencia de "los seres humanos masculinos" [5], excluyendo a los seres humanos femeninos así como a las demás criaturas vivientes. "El centro de todo conocimiento", subraya, "es la experiencia masculina" [6]. Como consecuencia, todo lo que se ve como conocimiento universal es, de hecho, apenas parcial. Incluso, impuesta por el poder, tal definición de conocimiento se refiere a los hombres, a la experiencia masculina que define lo que es "esencial" para toda la humanidad. Esto significa, por lo tanto, que lo humano está "pre-establecido", según la participación de los hombres en el mundo y su percepción de él. En la teología (y ciertamente en la ética), esto conduce a la búsqueda de "verdades eternas" o "verdades reveladas" (universales) que "no pueden ser condicionadas a los diferentes contextos socioculturales" [7]. La verdad vista como

[4] Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo, Doble Clic, 1998.
[5] *Ibid.*, p. 58.
[6] *Ibid.*, p. 72.
[7] *Ibid.*, p. 75.

universal no es otra cosa sino aceptar que la verdad "toma el conocimiento masculino como paradigmático" [8]. Al hacerlo así, otras experiencias, y en particular las de las mujeres, son excluidas y silenciadas. Pero éste no es nada más el caso de la experiencia humana femenina; ocurre lo mismo con las otras criaturas excluidas. Gebara comprende que "el punto central de la epistemología ecofeminista es la interdependencia entre todos los elementos que tocan el mundo humano", y que ello no se limita a la relación con otros humanos "sino también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra y el cosmos" [9].

Más que universal, Gebara arguye que el conocimiento es "contextual, sexuado y fechado" [10]. A continuación, explica:

> Decir pues contextual, significa no absolutizar nuestra forma de conocer hoy, sino admitir su provisoriedad histórica y la necesidad de que estemos siempre abiertas/os a los nuevos y más amplios referenciales que la historia y la vida nos van sugiriendo. De manera concreta, una epistemología contextual toma el contexto vital de cada grupo humano como primera referencia básica. Es a partir de ese contexto que son formuladas sus preguntas y sus tentativas de respuesta. Busca igualmente afirmar la originalidad de cada grupo, así como sus límites de apertura y de acogida de lo diferente [11].

Para Gebara, el conocimiento desde el contexto es un "conociendo"; un proceso y no un "conocido" estático. Esto es —afirma— "percibir, captar, organizar, perder, transformar y dar sentido al universo en el cual existimos y somos. Éste es un proceso continuo y en constante movimiento" [12]. La experiencia humana es dinámica, por ende, el conocimiento es dinámico. Y, justamente por esta razón, Gebara concluye que "la experiencia religiosa es polifónica" [13].

"Polifónica" es asimismo una hermenéutica para Raúl Fornet Betancourt, un estudioso cubano residente en Alemania. Él aboga por una "filosofía intercultural latinoamericana". Exige que la filosofía escuche "las voces hasta ahora excluidas del proceso

---

[8] *Ibid.*, p. 95.
[9] *Ibid.*, p. 88.
[10] *Ibid.*, p. 60.
[11] *Ibid.*, p. 9.
[12] *Ibid.*, p. 92.
[13] *Ibid.*, p. 104.

histórico" y que se embarque en "un proceso eminentemente polifónico donde se consigue la sintonía y la armonía de las diversas voces por el continuo contraste con el otro y el continuo aprender de sus opiniones y experiencias". Esto requiere "renunciar a la tendencia, tan propia de la cultura, de absolutizar o de sacralizar lo propio" y, más bien, "fomentando el hábito de intercambiar y de contrastar" [14].

El problema para la filosofía, plantea Fornet Betancourt, es la inclinación a convertir nuestro mundo y propias experiencias en un programa universal que incluye el mundo y las experiencias de todos los demás. Solo prevalecen nuestras categorías. La filosofía debe "buscar una universalidad desligada de la figura de la unidad", para re-construirla "en el sentido de un programa regulativo centrado en el fomento de la solidaridad consecuente entre todos los 'universos' que componen nuestro mundo" [15]. Existe una multiplicidad de voces de la razón, y, por consiguiente, una "polifonía del *logos* filosófico" [16].

Luego, la construcción de la racionalidad filosófica es contextual e histórica. Esto, a su vez, exige oír la multiplicidad de voces por medio del diálogo intercultural. En tal diálogo, la autocrítica y la buena voluntad para replantear las propias ideas adquieren supremacía. Únicamente de esta manera se hace posible "esbozar una forma de racionalidad que traspase los límites actuales de nuestra teoría de entender y nos posibilite así ver el mundo y la historia desde la perspectiva de la aún periférica exterioridad del otro" [17]. De este modo, nuestro propio mundo no provee más las categorías exclusivas para comprender y definir a los otros.

> La intercultualidad no apunta pues a la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético. Busca más bien la transfiguración de lo propio y lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido determinado por la con-vivencia [18].

---

[14] Raúl Fornet Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José, DEI, 1994, pp. 12s.
[15] *Ibid.*, p. 14.
[16] *Ibid.*, p. 16.
[17] *Ibid.*, p. 19; cp. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980, pp. 54-65.
[18] *Ibid.*, p. 23.

Esto hace necesario que quienes entran en el diálogo se comprendan como agentes que preguntan y aprenden uno del otro como iguales. "La verdad" siempre es "relativa" a "otra verdad". Diálogo significa crear las condiciones que permitan que "los pueblos hablen con voz propia" [19] relativas a las voces de otros. En América Latina y el Caribe, específicamente, esto implica que la tarea filosófica y teológica incluye la crítica del colonialismo y su historia de dominación:

> La crítica del colonialismo es desarrollo de una hermenéutica de la liberación histórica por la que el "indio mudo" redescubre su palabra, y el "negro desconocido" dispone de las condiciones práctico–materiales para comunicar su alteridad [20].

Para Fornet Betancourt, si la filosofía debe ser universal, entonces debe recuperar su "potencialidad polifónica" [21].

3. Ética polifónica

Tanto Gebara como Fornet Betancourt demandan un rompimiento con el universalismo, para responder creativa y respetuosamente a otras culturas y realidades. A su propia manera, ellos exaltan la importancia del contexto y agencia moral, si bien no se contentan apenas con eso y argumentan en pro de la legitimación de las diversas voces en la filosofía y la teología, y, claro está, en la ética. En realidad, para Gebara y Fornet Betancourt, en nombre de la verdad universal la diversidad de voces demasiado a menudo ha sido silenciada, y por eso la tarea crítica y contemporánea es escuchar y romper con la búsqueda de una verdad universal y eterna. El verdadero trabajo es encontrar "verdades", no "la verdad". Por tal razón, cada uno, como lo hace Rocha, usa "polifonía" como una metáfora o imagen para hacer teología y filosofía hoy.

Estos pensadores apuntan los problemas metodológicos y éticos asociados con la ética universalista. Metodológicamente, muy dentro de la búsqueda de una ética universal se halla la incapacidad de responder a la diversidad. En verdad, el método

---

[19] *Ibid.*, p. 21.
[20] *Ibid.*, p. 22.
[21] *Ibid.*, p. 33.

suprime la diferencia para alcanzar la universalidad. No es posible contemplar lo particular y local y obligatoriamente convertirlo en abstracto y ahistórico. Tal tipo de ética muy pocas veces puede responder a realidades específicas. Esto es también un problema ético, porque al suprimir el contexto y en especial al removerlo de la consideración de las circunstancias reales y realmente silenciar otras voces, los dueños de ellas se convierten en "no personas" [22] o, en el caso de la naturaleza, en "no seres". La ética universalista subordina las personas a reglas y normas universales. Despoja a las personas de su capacidad como agentes morales activos, puesto que el sujeto de la ética son las normas universales por sí mismas, no los seres humanos. En el mejor de los casos, la ética universal se esfuerza por ser liberadora [23], aunque su proyecto metodológico limita su potencial liberador. Por razones como éstas, muchos latinoamericanos/as y caribeños/as y otros/as insisten en que la ética rompa con el universalismo a fin de responder al contexto y a los propios agentes morales.

El contexto se refiere al "lugar" en el cual se plantea la pregunta ética y desde el cual se obtiene la respuesta. Lo conforman sobre todo signos culturales y factores sociales e históricos, que moldean una situación o realidad particular. El contexto puede ser "macro", como una coyuntura histórica o cultural, o "micro", como lo relativo a lo individual o local. De todos modos, el valor del contexto radica en que explica o le da significado a la posición y a los argumentos éticos. Como en la gramática, el contexto significa entretejer el lugar y la acción de manera que surja el significado. Hace cuarenta años, el eticista estadounidense H. Richard Niebuhr sugirió la misma analogía para la ética [24]. Ético es aquello que se ajusta a un contexto. Se reconozca o no, el contexto siempre es parte del análisis ético, porque inevitablemente determina la forma en que se percibe la pregunta y se moldean las respuestas que se dan. El contexto es el "filtro" a través del cual percibimos la realidad.

La agencia moral demanda que el centro básico de la ética sea el o la agente por sí mismo/a. La persona (o grupo o "voz") es el sujeto, no apenas como "tema" sino como el protagonista en la

---

[22] Gustavo Gutiérrez, "Teología desde el reverso de la historia", en: G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*. Lima, CEP, 1980, p. 353.

[23] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid, Trotta, 1998.

[24] H. Richard Niebuhr, *El yo responsable. Un ensayo de filosofía moral cristiana*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003 [1963].

toma de decisiones. Como en la gramática, el agente moral es el sujeto, no el predicado. El predicado son las respuestas éticas que adecuadamente corresponden al sujeto. Es un modelo indicativo-imperativo. El agente es el indicativo al cual corresponde el imperativo. El agente moral es la lógica de la respuesta moral. La agencia moral es, sin embargo, una cualidad que no solo se debe reconocer y atribuir, sino también asumirse. Es la conciencia de que uno puede tomar decisiones por sí mismo/a. Es reclamar la propia autonomía y legitimidad. Asumir la agencia moral, entonces, es protestar: desafiar el "derecho" de otros a dominar e imponer proyectos universales —ya sean políticos, económicos, teológicos o éticos— que tornan a las personas en objetos. Se manifiesta cuando "resiste a ser reducido a un mero papel social... y no aceptar la sacralización de ninguna institución o sistema social" [25]. La ética polifónica restaura al agente moral; es una ética liberadora precisamente porque restaura a la persona humana como el agente —el sujeto mismo— de la reflexión moral.

Por último, la ética polifónica es una ética de "alteridad". *Alteridad* en cuanto al poder, y se refiere a cómo se percibe a "los otros" que son diferentes y distintos/as. Se refiere además a cómo son oídos, identificados, valorados y relacionados, y demanda aceptar la responsabilidad por las consecuencias de las relaciones que se propongan para crear otras más justas. La alteridad discute que, frente a lo diferente y distinto, el poderoso insiste en reconocer la legitimidad del "otro" y "la otra" nada más si el "otro" o la "otra" es rehecho a su imagen. Aquellos que dominan las relaciones crean su propio mundo —una Totalidad, según Dussel [26]— y declaran que es universal. No hay alternativas (como afirman con rapidez los promotores de la globalización). Es "natural". En este sentido la ética universalista es una Totalidad, pues las alternativas, o más de una respuesta moral, son inaceptables. Solo existe una respuesta correcta o equivocada. Las posiciones divergentes son inmorales. Aquellas que no entran, o no se amoldean, son desechadas; son ilegítimas. No obstante, es únicamente desde aquellos/as que están fuera de la Totalidad, la "exterioridad periférica" en palabras de Fornet

[25] Jung Mo Sung, *Sujeto y sociedades complejas. Para repensar los horizontes utópicos.* San José, DEI, 2005, pp. 54s.

[26] Dussel , *Filosofía de la liberación, op. cit.*

Betancourt (siguiendo a Dussel [27]), que las nuevas relaciones y comunidades son posibles. En el contexto de la alteridad, con certeza, la acción moral siempre implica estar fuera del sistema universalizado; ella es protesta. La alteridad plantea la pregunta por el "prójimo" —"¿Quién es mi prójimo?", le preguntó el fariseo a Jesús. En la parábola, el prójimo es aquel que está fuera del sistema dominante. Mediante la práctica de la misericordia, el samaritano protesta—. El prójimo y el agente moral se fusionan; al sistema universal se le presenta un reto. Dussel, siguiendo a Levinas, argumenta que, a fin de cuentas, todas las éticas se ponen de manifiesto en las relaciones "cara a cara"; las personas ante otras personas (u otras criaturas vivas), como individuos o grupos, e incluso como naciones. La alteridad ética exige que esas relaciones se basen en un "respeto infinito" [28]. Solo oyendo las voces de los diferentes, incluyendo la naturaleza, es posible tal clase de respeto.

Conclusión

Para la ética polifónica, que toma con seriedad los/as agentes morales y los contextos y las diferencias de éstos, el problema consiste en evitar la fragmentación y el relativismo atomístico. La ética universalista señala adecuadamente esto. Aun así polifonía significa una diversidad de sonidos que conforma un conjunto, a la vez que cada uno mantiene su carácter distinto. Como Fornet Betancourt apunta, polifonía significa sintonía: sonidos divergentes que se unen para comunicar. Sugiere una clase de "universalidad", pero desconectada de la "uniformidad". Como él declara, esto torna necesario un "espacio común" donde haya cabida para la diversidad, y en el que se dé la "transfiguración del propio yo, y de lo que es diferente"; o, como Gebara propone: donde "se afirme la originalidad de cada grupo, tanto como los límites de la apertura y aceptación de lo que es diferente", lo cual puede darse de forma conjunta para producir una comunidad profundamente enriquecida. Como Rocha sugiere, será una reminiscencia del Pentecostés. Cómo hacer realidad esta clase de ética, una ética polifónica con "resonancia profética", es la tarea que se levanta ante nosotros.

---

[27] *Ídem.*

[28] Enrique Dussel, *Ética comunitaria.* Madrid, Ediciones Paulinas, 1986, p. 17.

Impreso en Lara Segura
2012
Tel: 2255-0816

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01500 2241

¿Qué es la ética? ¿Hay una sola? ¿Es posible "otra ética"? Hoy muchos grupos subalternos reclaman "otra ética" porque la iglesia y la sociedad dominante utilizan su propio concepto de la ética para denegarles sus culturas, sus situaciones y sus historias. Los poderosos insisten en una sola ética, universal y absoluta, con base en principios eternos e inamovibles.

Los ensayos que conforman este libro, escrito desde una perspectiva cristiana liberadora, proponen que sí, otra ética no solamente es posible, sino necesaria. Esta ética será contextual, enraizada en la historia, en contextos culturales y sociales reales en donde las normas morales surgen de la realidad misma. Esta ética no tendrá principios y será "otra ética".

Roy H. May, doctor en teología por la Universidad Libre de Amsterdam, Holanda, es profesor jubilado de ética y teología en la Universidad Bíblica Latinoamericana, con sede en San José. Es autor de diversos artículos y libros publicados por el DEI, entre ellos *Los pobres de la tierra* (1986), *Tierra ¿herencia o mercancía?* (1993), *Discernimiento moral. Una introducción a la ética cristiana* (1998, 2004) y *Ética y medio ambiente. Hacia una vida sostenible* (2002, 2004).